



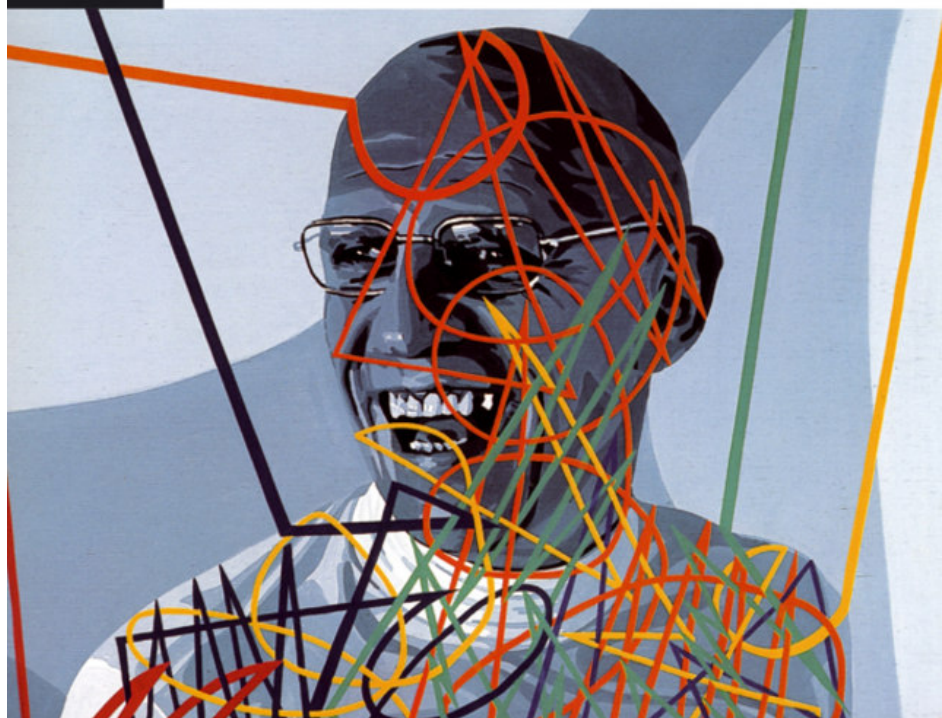
Campi
del sapere

Feltrinelli

MICHEL FOUCAULT

Il governo di sé e degli altri

Corso al Collège de France (1982-1983)



Michel Foucault

IL GOVERNO DI SÉ E DEGLI ALTRI

Lezione al Collège de France (1982-1983)

Feltrinelli

A cura di Mario Galzigna, Frédéric Gros

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana “Campi del sapere” ottobre 2009

ISBN edizione cartacea: 9788807104510

Avvertenza

Foucault ha insegnato al Collège de France dal gennaio 1971 fino alla morte, avvenuta nel giugno 1984 – a eccezione del 1977, in cui egli poté beneficiare di un anno sabbatico. Il titolo della sua cattedra era: “Storia dei sistemi di pensiero”.

Tale cattedra fu istituita il 30 novembre 1969, su proposta di Jules Vuillemin, dall’assemblea generale dei professori del Collège de France, in sostituzione della cattedra di Storia del pensiero filosofico, tenuta fino alla sua morte da Jean Hyppolite. La stessa assemblea elesse Michel Foucault, il 12 aprile 1970, come titolare della nuova cattedra.¹ Aveva quarantatré anni.

Michel Foucault vi pronunciò la sua lezione inaugurale il 2 dicembre 1970.²

L’insegnamento al Collège de France obbedisce a regole particolari. I professori hanno l’obbligo di impartire ventisei ore di insegnamento all’anno (possono essere svolte in forma di seminari di tredici ore al massimo).³ I docenti debbono presentare ogni anno una ricerca originale, e ciò li costringe a rinnovare ogni volta il contenuto del loro insegnamento. La partecipazione ai corsi e ai seminari è del tutto libera; non richiede né iscrizione né titoli di studio. Ma neppure gli insegnanti ne rilasciano alcuno.⁴ Nel vocabolario del Collège de France si dice che i professori non hanno studenti ma solo uditori.

I corsi di Michel Foucault si svolgevano ogni mercoledì dall’inizio di gennaio alla fine di marzo. Il pubblico, assai numeroso, composto da studenti, insegnanti, ricercatori, curiosi, molti dei quali stranieri, impegnava due anfiteatri del Collège de France. Michel Foucault si è spesso dispiaciuto della distanza tra lui e il suo “pubblico” e del ridotto scambio che la forma del corso rendeva possibile.⁵ Avrebbe desiderato un seminario che fosse il luogo di un vero lavoro collettivo, e

fece al riguardo numerosi tentativi. Negli ultimi anni, alla conclusione di ogni corso, si dedicava per un po' di tempo a rispondere alle domande degli uditori.

Ecco come, nel 1975, un giornalista del "Nouvel Observateur", Gérard Petitjean, cercava di descrivere l'atmosfera che regnava ai suoi corsi:

"Quando Foucault entra nell'arena, rapido, quasi scagliandosi, come qualcuno che si stia gettando in acqua, scavalca dei corpi per raggiungere la sedia, allontana i registratori per depositare le sue carte, toglie la giacca, accende una lampada e inizia, a cento all'ora. Voce forte, efficace, amplificata dagli altoparlanti, sola concessione alla modernità di una sala appena illuminata da una luce diffusa da coppe di stucco. Sono disponibili trecento posti e ci sono cinquecento persone incollate, che occupano anche il più piccolo spazio libero [...]. Nessun effetto oratorio, ma tutto è limpido e terribilmente efficace. Neanche la più piccola concessione all'improvvisazione. Foucault ha a disposizione dodici ore all'anno per spiegare, in un corso pubblico, il senso della ricerca che ha condotto durante l'anno precedente. È per questo che concentra al massimo e riempie i margini come quei corrispondenti che hanno ancora troppo da dire e sono già arrivati al termine dello spazio a loro disposizione. 19.15: Foucault si ferma. Gli studenti si precipitano verso la sua cattedra. Ma non per parlargli, bensì per spegnere i loro registratori. Nessuna domanda. Nella calca, Foucault è solo". E Foucault commenta: "Si dovrebbe poter discutere quel che ho proposto. Talvolta, quando il corso non è stato soddisfacente, basterebbe poco, anche solo una domanda, per rimettere tutto a posto. Ma questa domanda non arriva mai. In Francia, l'effetto di gruppo rende impossibile ogni discussione reale. E dato che non c'è nessuna risposta di ritorno, il corso si teatralizza. Con quelli che sono presenti ho allora un rapporto quasi da attore o da acrobata. E quando ho finito di parlare, un sentimento di solitudine totale..."⁶

Michel Foucault affrontava il proprio insegnamento come un ricercatore: esplorazioni per un libro a venire, ma anche dissodamento di campi di problematizzazione, che tuttavia risultavano formulati come un invito lanciato a eventuali

ricercatori futuri. È per questo che i corsi al Collège de France non reduplicano i libri pubblicati. Non ne sono l'abbozzo, anche se taluni temi possono risultare comuni ai libri e ai corsi. Hanno il loro proprio statuto. Procedono da un regime discorsivo specifico nell'insieme degli "atti filosofici" effettuati da Michel Foucault. In particolare, nei corsi egli tenterà di mettere in opera il programma di una genealogia dei rapporti sapere/potere in funzione del quale, a partire dagli inizi degli anni settanta, orienterà il proprio lavoro – in opposizione a quello di una archeologia delle formazioni discorsive che lo aveva fino ad allora orientato.⁷

I corsi avevano anche una funzione nell'attualità. Il pubblico che si recava a seguirli non era solamente avvinto dal racconto che veniva costruito settimana dopo settimana; non era soltanto sedotto dal rigore dell'esposizione; vi trovava anche un tentativo di messa in luce dell'attualità. L'arte di Michel Foucault consisteva nel "diagonalizzare" l'attualità attraverso la storia. Poteva parlare di Nietzsche o di Aristotele, della perizia psichiatrica nel XIX secolo o della pastorale cristiana, ma il pubblico ne traeva sempre un lume sul presente e sugli avvenimenti che gli erano contemporanei. La potenza particolare di Foucault nei suoi corsi dipendeva proprio da questo sottile incrocio tra erudizione profonda, impegno personale e lavoro sull'avvenimento.

Durante gli anni settanta abbiamo assistito allo sviluppo, e al perfezionamento, dei registratori. La cattedra di Michel Foucault ne fu ben presto invasa. Ciò ha così consentito di conservare i corsi (e taluni seminari).

Questa edizione ha assunto come riferimento la parola pubblicamente proferita da Michel Foucault. Essa ne fornisce la trascrizione più letterale possibile.⁸ Avremmo voluto consentire la diffusione tale e quale, ma il passaggio dall'orale allo scritto impone un intervento editoriale: è necessario, come minimo, introdurre una punteggiatura e stabilire dei paragrafi. Il principio che ci ha guidati è sempre stato quello di restare il più possibile fedeli al corso effettivamente pronunciato.

Quando ci è parso indispensabile, le riprese e le ripetizioni sono state soppresse; le frasi interrotte sono state ristabilite e

le costruzioni scorrette rettificate.

I punti di sospensione segnalano che la registrazione non è udibile. Quando la frase è oscura compare, tra parentesi quadre, una integrazione congetturale o un'aggiunta.

Un asterisco a piè di pagina indica le varianti più significative, rispetto a ciò che è stato effettivamente detto, tra quelle contenute nelle note utilizzate da Foucault. Le citazioni sono state verificate e i riferimenti ai testi utilizzati sono stati indicati. L'apparato critico si limita a delucidare i punti oscuri, a esplicitare talune allusioni e a precisare i punti problematici.

Per facilitare la lettura, ogni lezione è stata preceduta da un breve sommario che ne indica le principali articolazioni.⁹

Il testo del corso è seguito dal riassunto pubblicato nell'Annuaire du Collège de France. Michel Foucault lo redigeva generalmente nel mese di giugno, qualche tempo dopo la fine del corso.

Quella era per lui l'occasione per circoscriverne, retrospettivamente, l'intenzione e gli obiettivi. E tali riepiloghi rappresentano la miglior presentazione di ciascun corso.

Ogni volume si conclude con una "nota dei curatori" di cui sono responsabili unicamente gli editori di ogni corso: in essa si cerca di fornire al lettore alcuni elementi del contesto di ordine biografico, ideologico e politico, situando il corso all'interno dell'opera pubblicata e indicandone la collocazione all'interno del corpus utilizzato, allo scopo di facilitarne la comprensione e di evitare i controsensi che potrebbero sorgere dall'oblio delle circostanze nelle quali ciascun corso è stato elaborato ed enunciato.

Il governo di sé e degli altri, corso tenuto nel 1983, è stato curato da Frédéric Gros.

Con questa edizione dei corsi al Collège de France, una nuova dimensione dell'"opera" di Michel Foucault risulta pubblicata.

Non si tratta, in senso proprio, di inediti, dal momento che questa edizione riproduce la parola proferita pubblicamente da Michel Foucault, con la sola esclusione del supporto scritto che egli utilizzava e che poteva essere anche molto elaborato. Daniel Defert, che possiede le note di Michel Foucault, ha permesso ai curatori di consultarle. Vorremmo qui esprimergli

la nostra profonda gratitudine.

Questa edizione dei corsi al Collège de France è stata autorizzata dagli eredi di Michel Foucault che hanno voluto così soddisfare la forte pressione esercitata su di loro, tanto in Francia quanto all'estero. E ciò entro incontestabili condizioni di serietà. I curatori hanno cercato di essere all'altezza della fiducia che è stata loro accordata.

François Ewald e Alessandro Fontana

¹ Foucault aveva concluso l'opuscolo redatto in occasione della sua candidatura con questa formula: "Sarebbe necessario intraprendere la storia dei sistemi di pensiero" (*Titres et travaux*, in *Dits et écrits; 1954-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris 1994, vol. I, p. 846).

² Verrà pubblicata dalle edizioni Gallimard nel marzo 1971 col titolo *L'Ordre du discours* (tr. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972).

³ Cosa che Foucault fece sino agli inizi degli anni ottanta.

⁴ Nell'ambito del Collège de France.

⁵ Nel 1976, nella (vana) speranza di ridurre l'uditorio, Foucault modificò l'ora del corso, che passò così dalle 17.45 pomeridiane alle 9.00 del mattino. Si veda l'inizio della prima lezione (7 gennaio 1976) di *"Bisogna difendere la società"*, a cura di A. Fontana e M. Bertani, Feltrinelli, Milano 1998.

⁶ G. Petitjean, *Les Grands prêtres de l'Université française*, "Le Nouvel Observateur", 7 aprile 1975.

⁷ Cfr., in particolare, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits*, cit., vol. II, p. 137 (tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 30-31).

⁸ Sono state in particolare utilizzate le registrazioni effettuate da G. Burlet e da J. Lagrange, oggi depositate presso il Collège de France e l'IMEC.

⁹ Alla fine del volume, una "Nota del curatore" darà conto dei criteri e delle soluzioni adottati per questo anno di corso.

Lezione del 5 gennaio 1983

Prima ora

Osservazioni di metodo - Studio del testo di Kant: Che cosa sono i Lumi? - Condizioni di pubblicazione: le riviste - L'incontro tra l'Aufklärung cristiana e la Haskala ebraica: la libertà di coscienza - Filosofia e attualità - La questione della Rivoluzione - Le due posterità critiche.

Vorrei anzitutto dirvi quanto io sia sensibile alla vostra fedele presenza. Vorrei anche dirvi che spesso è un po' difficile fare un corso così, senza avere possibilità di ritorni, di discussioni, senza nemmeno sapere se tutto ciò che è possibile dire può trovare un'eco in quelli che lavorano - che preparano tesi, *maîtrises* - e se tutto questo offre loro possibilità di riflessione, di lavoro. Sapete d'altra parte che in questa istituzione, i cui regolamenti sono estremamente liberali, non si ha il diritto di tenere seminari chiusi, riservati solo ad alcuni uditori. Non è dunque così che farò quest'anno. Ma ciò che vorrei comunque, non tanto per voi ma, egoisticamente, per me, è poter incontrare al di fuori del corso, e dunque *Off-Broadway*, quelli che tra di voi potrebbero eventualmente discutere attorno ai temi che tratto quest'anno e che ho trattato altrove e in precedenza. Prima, dunque, di poter organizzare questo piccolo gruppo - o, in ogni caso, questi piccoli incontri informali ed esterni al corso stesso e all'istituzione propriamente detta - si può forse aspettare che vengano conclusi uno o due corsi. E, la prossima settimana o tra quindici giorni, vi proporrò una data e un luogo. Sfortunatamente non intendo fare tale proposta a tutti, poiché così si rientrerebbe nella tipologia di questo stesso corso. Ma a quelli che tra voi, ancora una volta, svolgendo un lavoro preciso in ambito universitario, vorrebbero avere qualche possibilità di discussione, chiederò se vogliono che ci si

incontri in un luogo da me proposto. Non c'è nessun veto, voglio dirlo ancora, nei confronti del pubblico nel suo profilo più generale, che ha assolutamente il diritto, come qualsiasi cittadino francese, di trarre profitto, se così si può dire, dall'insegnamento che viene qui impartito.

Allora, credo che il corso di quest'anno sarà un po' sconnesso e scucito. Vorrei riprendere alcuni temi che ho incontrato o evocato negli ultimi anni: anzi, nei dieci o forse dodici anni durante i quali ho insegnato qui. Vorrei semplicemente, a titolo di orientamento generale, ricordarvi non dico alcuni dei temi e dei principi ma alcuni dei riferimenti che mi sono scelto per il mio lavoro.

In questo progetto generale che porta il segno, se non il titolo, di "storia del pensiero", il mio problema era quello di fare qualcosa che fosse un tantino differente da ciò che praticano, d'altronde in maniera assolutamente legittima, la maggior parte degli storici delle idee. In ogni caso, volevo smarcarmi da due metodi, anch'essi, del resto, perfettamente legittimi. Smarcarmi anzitutto da ciò che si può chiamare, da ciò che si chiama storia delle mentalità e che sarebbe, per caratterizzarla in una maniera del tutto schematica, una storia situata su un asse che va dall'analisi dei comportamenti effettivi alle espressioni che possono accompagnare questi comportamenti, sia che li precedano, sia che li seguano, sia che li traducano, sia che li prescrivano, sia che li mascherino, sia che li giustifichino ecc. D'altra parte, volevo anche smarcarmi da ciò che si potrebbe chiamare una storia delle rappresentazioni o dei sistemi rappresentativi, cioè una storia che avrebbe, che potrebbe avere, che può avere due obiettivi. Il primo sarebbe l'analisi delle funzioni rappresentative. E con "analisi delle funzioni rappresentative" intendo l'analisi del ruolo che possono giocare le rappresentazioni, sia in rapporto all'oggetto rappresentato, sia in rapporto al soggetto che le rappresenta: un'analisi, diciamo, che sarebbe l'analisi delle ideologie. E vi è poi un secondo polo, mi sembra, di un'analisi possibile delle rappresentazioni: è l'analisi dei valori rappresentativi di un sistema di rappresentazioni, cioè l'analisi delle rappresentazioni in funzione di una conoscenza – di un contenuto di conoscenza o di una regola, di una forma di conoscenza – considerata come criterio di verità, o in ogni caso

come verità contrassegno in rapporto alla quale è possibile stabilire il valore rappresentativo di questo o di quel sistema di pensiero, inteso come sistema di rappresentazioni di un oggetto dato. Ebbene, tra queste due possibilità, tra questi due temi (quello di una storia delle mentalità e quello di una storia delle rappresentazioni), ciò che ho cercato di fare è una storia del pensiero. E per “pensiero” intendevo una disamina di quelli che si potrebbero chiamare focolai di esperienza, nella quale essi si articolano gli uni sugli altri: in primo luogo le forme di un sapere possibile; in secondo luogo le matrici normative di comportamento per gli individui; e infine dei modi di esistenza virtuali per dei soggetti possibili. Questi tre elementi – forme di un sapere possibile, matrici normative di comportamento, modi d’esistenza virtuali per dei soggetti possibili – sono le tre cose, o piuttosto l’articolazione di quelle tre cose che si possono chiamare, credo, “focolai di esperienza”.

In ogni caso, è in questa prospettiva che ho cercato di analizzare, molto tempo fa, qualcosa come la follia²: poiché la follia non è stata assolutamente considerata, da me, come un oggetto invariante attraverso la storia, e sul quale avrebbe giocato un certo numero di sistemi di rappresentazione, a funzione e a valore rappresentativo variabili. Questa storia della follia non era nemmeno, per me, una maniera di studiare l’atteggiamento che si era avuto, attraverso i secoli o in un momento storico determinato, a proposito della follia. Ma era piuttosto un tentativo di studiarla come esperienza all’interno della nostra cultura; di riafferrarla, in primo luogo, come un punto a partire dal quale si formava una serie di saperi più o meno eterogenei, e le cui forme di sviluppo si trattava di analizzare: la follia come matrice di conoscenze, di conoscenze che possono essere di tipo propriamente medico, ma anche di tipo propriamente psichiatrico, o di tipo psicologico e sociologico ecc. In secondo luogo, nella misura stessa in cui la follia si presentava come forma di sapere, essa emergeva anche come un insieme di norme; norme che permettevano di ritagliarla come fenomeno di devianza all’interno di una società, e al tempo stesso, egualmente, norme di comportamento degli individui in rapporto al fenomeno della follia e in rapporto al folle: comportamento sia degli individui normali che dei medici e del personale psichiatrico ecc. Infine,

in terzo luogo, si trattava di studiare la follia come esperienza che definisce la costituzione di un certo modo d'essere del soggetto normale, di fronte e in rapporto al soggetto folle. Sono questi tre aspetti, queste tre dimensioni dell'esperienza della follia (forma di sapere, matrice di comportamenti, costituzione di modi d'essere del soggetto), che ho cercato di legare assieme, con più o meno successo ed efficacia.

E diciamo che in seguito il lavoro che ho cercato di fare è consistito nello studiare, volta per volta, ognuno di questi tre assi, per vedere quale doveva essere la forma di rielaborazione da costruire rispetto ai metodi e ai concetti d'analisi, a partire dal momento in cui si volevano studiare questi stessi assi in primo luogo come dimensioni di un'esperienza e in secondo luogo come momenti da collegare gli uni con gli altri.

Studiare in un primo momento l'asse della formazione dei saperi è ciò che ho cercato di fare, in particolar modo con le scienze empiriche del Seicento e del Settecento – la storia naturale, la grammatica generale, l'economia ecc. – che per me erano solo un esempio per l'analisi della formazione dei saperi.³ E qui mi è sembrato che se si voleva effettivamente studiare l'esperienza come matrice per la formazione dei saperi, non bisognava cercare di analizzare lo sviluppo o il progresso delle conoscenze: era invece necessario individuare quali sono le pratiche discorsive che possono costituire matrici possibili di conoscenza, studiando, al loro interno, le regole, il gioco del vero e del falso, e grossomodo, se volete, le forme della veridizione. Si trattava insomma di spostare l'asse della storia della conoscenza verso l'analisi dei saperi, delle pratiche discorsive che organizzano e costituiscono l'elemento matriciale di questi saperi, studiando queste stesse pratiche discorsive come forme regolate della veridizione. Dalla conoscenza al sapere, dal sapere alle pratiche discorsive e alle regole di veridizione: è questo lo spostamento che ho cercato di realizzare durante un certo periodo.

In un secondo momento, diciamo, si è trattato poi di analizzare le matrici normative di comportamento. E qui lo spostamento è consistito non nell'analisi del Potere con la "P" maiuscola e nemmeno nell'analisi delle istituzioni di potere o delle forme generali o istituzionali di dominio, ma nello studio delle tecniche e delle procedure attraverso le quali ci si avvia a

guidare la condotta degli altri. Il che significa che ho cercato di porre la questione della norma di comportamento in termini anzitutto di potere, di un potere che si esercita, analizzandolo come un campo di procedure di governo. Anche qui, lo spostamento è consistito in questo: passare dall'analisi della norma a quella degli esercizi del potere; e passare dall'analisi dell'esercizio del potere alle procedure, diciamo, di governamentalità. È qui che ho utilizzato l'esempio della criminalità e delle discipline.⁴

Infine, in un terzo momento, si trattava di analizzare l'asse di costituzione del modo d'essere del soggetto. E qui lo spostamento è consistito in questo: invece di riferirmi a una teoria del soggetto, mi è sembrato che bisognasse cercare di analizzare le differenti forme attraverso le quali l'individuo è portato a costituirsi egli stesso come soggetto. E, prendendo a esempio il comportamento sessuale e la storia della morale sessuale,⁵ ho cercato di vedere in che modo, e attraverso quali forme concrete di rapporto a sé, l'individuo era stato chiamato a costituirsi come soggetto morale della propria condotta sessuale. In altri termini, si trattava, anche qui, di operare uno spostamento – andando dalla questione del soggetto all'analisi delle forme di soggettivazione – e di analizzare queste stesse forme di soggettivazione attraverso le tecniche/tecnologie del rapporto a sé, o, se volete, attraverso quella che si può definire la pragmatica di sé.

Sostituire alla storia delle conoscenze l'analisi storica delle forme di veridizione, alla storia delle dominazioni l'analisi storica delle procedure di governamentalità, alla teoria del soggetto o alla storia della soggettività l'analisi storica della pragmatica di sé e delle forme che essa ha assunto: ecco le differenti vie d'accesso attraverso le quali ho un po' cercato di circoscrivere la possibilità di una storia di quelle che si potrebbero definire le "esperienze". Esperienza della follia, esperienza della malattia, esperienza della criminalità ed esperienza della sessualità: altrettanti focolai di esperienza che sono, credo, importanti nella nostra cultura. Ecco dunque, se volete, il percorso che ho cercato di seguire e che bisognava, molto onestamente, che io cercassi di ricostituire per voi, se non altro per fare il punto. Ma già lo conoscevate.*

Poiché queste tre dimensioni sono state parzialmente

esplorate, è certamente accaduto che nel corso di ognuna di tali esplorazioni – che sistematizzo in maniera un po' arbitraria poiché le rivedo a cose fatte – sono venute meno alcune cose che ho lasciato da parte e che, al tempo stesso, mi sembravano interessanti e ponevano, forse, nuovi problemi. E quel che vorrei fare quest'anno è un po' questo riattraversamento di percorsi già seguiti, riprendendo un certo numero di punti: ad esempio, le cose che vi dicevo l'anno scorso a proposito della *parrësia*, del discorso vero nell'ordine della politica. Mi sembra che questo studio ci permetterebbe di vedere, di condensare un po', sotto un certo profilo, il problema dei rapporti tra governo di sé e governo degli altri, o addirittura anche la genesi, la genealogia, se non del discorso politico in generale – il cui oggetto essenziale è il governo del Principe – almeno di una certa forma di discorso politico che avrebbe per oggetto il governo del Principe, il governo dell'anima del Principe da parte del consigliere, del filosofo, del pedagogo, cui spetta il compito di formare la sua anima. Discorso vero, discorso di verità rivolto al Principe e all'anima del Principe: sarà uno dei miei primi temi. Vorrei anche riprendere le cose che avevo detto – due o tre anni fa, credo – a proposito dell'arte di governare nel XVI secolo.⁶ Non so esattamente che cosa farò, ma vorrei riprendere questi dossier che sono rimasti aperti. Dico "dossier": è un termine davvero solenne, visto che si tratta di piste che ho un po' incrociato e attraversato, lasciandole, mal disegnate, accanto a me.

Questa settimana vorrei cominciare – come dire? – non esattamente con un *excursus*, ma con un piccolo esergo. A titolo di esergo, vorrei studiare un testo che forse non si situerà esattamente tra i riferimenti che sceglierò, il più delle volte, nel corso di quest'anno. Ciò non toglie che esso mi sembra delineare esattamente, formulandolo in termini assolutamente stringati, uno dei problemi importanti di cui vorrei parlarvi: questo rapporto, per l'appunto, tra il governo di sé e il governo degli altri. E d'altra parte mi sembra che tale testo non solo parli proprio di questo argomento, ma ne parli in tal maniera che io credo – senza troppa vanità, o piuttosto con un po' di vanità – di potermi ad esso ricollegare. Si tratta per me di un testo un po' emblema e un po' feticcio, di cui vi ho già parlato parecchie volte, e che oggi vorrei guardare un po' più

da vicino. Questo testo, se volete, ha un rapporto con ciò di cui parlo, e al tempo stesso vorrei proprio che la maniera in cui ne parlo abbia un certo rapporto con lui. Questo testo, beninteso, è quello di Kant, *Was ist Aufklärung?*.

Questo testo, lo sapete, è stato scritto da Kant nel 1784, durante il mese di settembre, ed è stato pubblicato nella *Berlinische Monatsschrift* nel dicembre del 1784. Al proposito vorrei anzitutto ricordare – così, molto brevemente – le sue condizioni e le date della sua pubblicazione. Non c'è assolutamente nulla di straordinario nel fatto che Kant pubblichi un testo come questo in una rivista. Sapete che gran parte della sua attività teorica è consistita nella pubblicazione di articoli, di recensioni, di interventi in un certo numero di riviste. In questa *Berlinische Monatsschrift*, per l'appunto, aveva appena pubblicato, il mese precedente, nel novembre del 1784, un testo che sarebbe diventato, un po' ampliato, l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*.⁷ L'anno seguente, nel 1785, pubblica, sempre nella stessa rivista, *Sulla determinazione del concetto di razza umana*⁸; nel 1786 pubblica anche le *Congetture sull'origine della storia*.⁹ E d'altronde scrive anche su altre riviste: sulla *Allgemeine Literaturzeitung* una recensione del libro di Herder¹⁰; sul *Teutsche Merkur*, nel 1788, il testo *Circa l'uso dei principi teleologici in filosofia*¹¹ ecc.

Tuttavia, se occorre tenere in mente questo luogo di pubblicazione – cioè una rivista – è per la ragione seguente: questo testo sull'*Aufklärung*, come vedrete, mette infatti in gioco la nozione di pubblico, di *Publikum*, come uno dei suoi concetti centrali, o come uno dei suoi insiemi concettuali. E con questa nozione di *Publikum* Kant intende: in primo luogo il rapporto concreto, istituzionale, o in ogni caso istituito, tra lo scrittore (lo scrittore qualificato, traducibile con la parola francese “savant”: *Gelehrter*, lo studioso) e il lettore (considerato come un individuo qualsiasi). Ed è la funzione, l'analisi di questo rapporto tra lettore e scrittore – cioè le condizioni entro le quali questo rapporto può e deve essere istituito e sviluppato – che va a costituire l'asse fondamentale della disamina dell'*Aufklärung* proposta da Kant. In tal senso l'*Aufklärung* – la sua nozione, il modo in cui l'analizza – non è nient'altro che l'esplicitazione di questo rapporto tra il

Gelehrter (l'uomo di cultura, lo studioso che scrive) e il lettore che legge. Ora, è del tutto evidente che in questo rapporto tra lo scrittore... "è evidente": no, non è evidente. È interessante il fatto che nel Settecento il rapporto tra lo scrittore e il lettore - tornerò più avanti sul contenuto di questo rapporto, limitandomi ora a indicare la sua importanza - non passava tanto attraverso l'università; non passava tanto, e questo va da sé, nemmeno attraverso il libro; passava molto, piuttosto, attraverso quelle forme di espressione che erano anche forme di comunità intellettuali, costituite dalle riviste e dalle società o accademie che pubblicavano queste stesse riviste. Sono queste società, queste accademie, queste riviste anche, che organizzano concretamente il rapporto, diciamo, tra la competenza e la lettura, nella forma libera e universale del discorso scritto. E sono di conseguenza tali riviste, tali società e tali accademie che nel Settecento costituiscono l'istanza - storicamente così importante, e a cui Kant attribuisce tanta importanza proprio all'interno del suo testo - che corrisponde a questa nozione di pubblico. Non si trattava certamente di quel pubblico universitario che si formerà durante il XIX secolo, quando le università si riorganizzeranno. E in tutta evidenza non si tratta nemmeno, assolutamente, di quel genere di pubblico a cui si pensa oggi quando si fanno delle analisi sociologiche sui media. Il pubblico è una realtà - istituita e disegnata dall'esistenza stessa di istituzioni come le società scientifiche, le accademie, le riviste - ed è anche ciò che circola all'interno di questo contesto. Uno degli interessi del testo - e la ragione per cui, in ogni caso, ho tenuto a menzionare il fatto che era stato proprio pubblicato in questo genere di riviste, che faceva proprio parte di questo tipo di pubblicazioni - è che esso colloca, nel cuore stesso della sua analisi, questa nozione di pubblico a cui la pubblicazione è rivolta. Era questa la ragione per cui insistevo su tale contesto, su questo problema del luogo e della data del testo.

La seconda ragione, certamente, per cui ho insistito sul luogo e sulla data è il fatto che a questa stessa domanda "*Was ist Aufklärung?*" (che cos'è l'*Aufklärung*, che cosa sono i Lumi?), Mendelssohn aveva risposto in quella stessa rivista, in quella stessa *Berlinische Monatsschrift*, nel settembre del 1784. Ma di fatto Kant, la cui risposta non è pubblicata che a

dicembre, non ha avuto l'occasione di leggere la risposta di Mendelssohn, uscita in settembre, nell'epoca stessa in cui aveva appena terminato di redigere il proprio testo. Dunque, se volete, a una medesima domanda due risposte, due risposte simultanee, o appena divaricate nel tempo, ma che si sono reciprocamente ignorate. L'incontro tra questi due testi, quello di Mendelssohn e quello di Kant, è evidentemente interessante. Non è che il famoso incontro, così importante nella storia culturale dell'Europa, tra l'*Aufklärung* diciamo filosofica, tra l'*Aufklärung* di ambiente cristiano e la *Haskala*¹² (l'*Aufklärung* ebraica) si sia verificato proprio in questo momento, o proprio per questa ragione, per rispondere a questa specifica domanda. Sapete in effetti che l'incontro tra questa *Aufklärung* cristiana o in parte riformata e l'*Aufklärung* ebraica lo si può datare – così, un po' per comodità – a una buona trentina d'anni prima, attorno al 1750, diciamo 1754-1755, quando Mendelssohn incontra Lessing. I *Dialoghi filosofici* di Mendelssohn sono del 1755¹³: precedono quindi di trent'anni la doppia risposta alla questione dell'*Aufklärung*. C'è una traduzione della *Jerusalem* di Mendelssohn pubblicata di recente, con una prefazione molto interessante.¹⁴ Esiste un testo – ed è divertente ricordarlo – molto interessante per vedere, per misurare un po' quello che ha potuto essere l'effetto, non propriamente di scandalo ma di meraviglia e di stupore, quando nel mondo culturale tedesco – e quindi nel pubblico tedesco: quello da me prima definito – ha fatto irruzione un ebreo piccolo e gobbo: si tratta della lettera di Johann Wilhelm Gleim, che scriveva: "L'autore dei *Dialoghi filosofici* [che aveva dunque firmato Mosè: a tal proposito ci si chiedeva se, come certifica Gleim, era davvero un ebreo che aveva potuto scrivere questo e se non si trattava invece o di Lessing stesso o di qualcun altro; M. F.] era un ebreo autentico, un ebreo che ha acquisito, senza un maestro, conoscenze molto estese nel campo delle scienze".¹⁵ Avete allora una frase che sottolinea come tutte queste conoscenze Mendelssohn non può averle acquisite a partire dalla cultura ebraica; ha potuto acquisirle, al contrario, solo senza un maestro, cioè attraverso un divario rispetto alla sua specifica origine e alla sua cultura e attraverso una sorta di inserzione, di nascita immacolata, all'interno dell'universalità della

cultura. E quindi questo ebreo, “che ha acquisito, senza un maestro, conoscenze molto estese nel campo delle scienze”, si è tuttavia “guadagnato da vivere, fin dalla sua giovinezza, con un commercio ebraico”. Questo testo risale dunque al 1755 e segna l’irruzione, o piuttosto l’incontro, la congiunzione tra l’*Aufklärung* ebraica e l’*Aufklärung*, diciamo, cristiana. Nozze prudenti, lo vedete, in cui il partner ebreo, pur essendo ben caratterizzato come colui che si guadagna da vivere con un commercio ebraico, può essere accettato e riconosciuto solo a condizione di aver acquisito, senza un maestro, conoscenze molto estese in tutte le scienze.

Lasciamo da parte questo incontro del 1755. Me ne ritorno al 1784 e a questi due testi sull’*Aufklärung*, di Mendelssohn e di Kant. Mi sembra che l’importanza di questi due testi risieda nel fatto che sia l’uno che l’altro, sia Kant che Mendelssohn, stabiliscono molto chiaramente sia la possibilità e il diritto sia la necessità di una libertà assoluta: una libertà non solo di coscienza ma di espressione in rapporto a tutto ciò che potrebbe essere un esercizio della religione considerato come esercizio necessariamente privato. In un testo anteriore a questi mesi di settembre-dicembre 1784, quando vengono pubblicati i loro testi sull’*Aufklärung*, Kant scriveva a Mendelssohn proprio a proposito della *Jerusalem* appena pubblicata e gli diceva: “Ha saputo conciliare la sua religione con una libertà di coscienza tale che non la si sarebbe mai creduta possibile in essa [cioè nella sua religione. M.F.], e di cui nessun’altra religione può vantarsi. Ha nel contempo esposto la necessità di una libertà di coscienza illimitata nei confronti di ogni religione, in maniera così approfondita e chiara che, per quanto ci riguarda, anche la Chiesa dovrà chiedersi come purificare la sua religione da tutto ciò che può opprimere la coscienza o pesare su di essa; il che non può fare a meno di unire finalmente gli uomini per quanto attiene ai punti essenziali della religione”.¹⁶ Dunque, elogio di Kant rivolto a Mendelssohn, poiché Mendelssohn ha ben mostrato e ben sottolineato il fatto che per lui l’uso della religione non poteva essere che un uso privato, che non poteva in nessuna maniera esercitare né proselitismo – Kant non vi allude, in questo testo, ma Mendelssohn vi insiste enormemente – né autorità in relazione a questa comunità di tipo privato

all'interno della società. E questo atteggiamento del pensiero ebraico nei confronti della religione ebraica – in ogni caso questo atteggiamento del pensiero di un ebreo nei confronti della sua religione – deve servire, dice Kant, all'atteggiamento che ogni cristiano dovrebbe avere nei confronti della propria religione.

Terza ragione per cui questo testo mi sembra interessante, al di fuori dunque di questa riflessione sul terreno di ciò che è il pubblico, al di fuori di questo incontro all'interno del campo pubblico tra l'*Aufklärung* cristiana e l'*Aufklärung* ebraica: mi sembra – ed è su questo che vorrei soprattutto insistere – che in questo testo appaia un nuovo tipo di questione nel campo della riflessione filosofica. Certo, non è questo il primo testo nella storia della filosofia e nemmeno l'unico testo di Kant che tematizzi, diciamo, una questione riguardante la storia, o la questione della storia. Per limitarci a Kant, sapete molto bene che si trovano in lui dei testi che pongono alla storia un problema relativo all'origine: è, ad esempio, il testo sulle congetture, le ipotesi sugli inizi della storia umana¹⁷; è anche, fino a un certo punto, il testo sulla definizione del concetto di razza.¹⁸ Altri testi pongono alla storia un problema relativo non all'origine, ma, per così dire, al termine, al punto di compimento: ad esempio, in questo stesso anno 1784, *L'Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolita*.¹⁹ Altri testi, infine, pongono una questione di finalità interna che organizza i processi storici – il processo storico nella sua struttura interna e nella sua finalità permanente – e tra questi il testo dedicato all'utilizzazione dei principi teleologici.²⁰ Questione di cominciamento, questione di compimento, questione di finalità e di teleologia: sono queste, infatti, le questioni che attraversano le analisi di Kant a proposito della storia. In rapporto a questi testi che ho appena evocato, mi sembra che il testo sull'*Aufklärung* sia assai differente, dato che non pone, almeno in maniera diretta, nessuna di tali questioni. Né questioni di origine, questo è certo, né, lo vedrete, malgrado l'apparenza, nessuna questione che riguardi il termine, il punto di compimento. E non pone che in maniera relativamente discreta, quasi laterale, la questione della teleologia immanente al processo stesso della storia. E a dire il vero vedrete che anche questa questione egli la evita.

Di fatto, la questione che appare per la prima volta, mi sembra, nei testi di Kant – non dico l'unica volta: se ne troverà un altro esempio un po' più avanti – è la questione del presente, dell'attualità; è la questione: cosa accade oggi? Cosa accade ora? Cosa è questo "ora" all'interno del quale stiamo noi, gli uni e gli altri? E qual è il luogo, il punto su cui scrivo? Certo, non è la prima volta che si trovano, nella riflessione filosofica, riferimenti a un presente inteso almeno come situazione storica determinata che può aver valore per la riflessione filosofica. Dopotutto, quando Descartes, all'inizio del *Discorso sul metodo*, racconta il suo personale itinerario e l'insieme delle decisioni filosofiche prese – prese, al tempo stesso, per se stesso e per la filosofia – si riferisce proprio, in maniera del tutto esplicita, a quella che può essere considerata come una situazione storica nell'ordine della conoscenza, delle scienze, dell'istituzione stessa del sapere nella sua epoca. Ma diciamo che in questo genere di riferimenti si tratta sempre – ritroviamo la stessa cosa in Leibniz, ad esempio – di trovare, in questa configurazione designata come presente, un motivo per una decisione filosofica. Né in Descartes e nemmeno, penso, in Leibniz, potreste trovare una questione del tipo: cos'è dunque precisamente questo presente al quale appartengo? Ora, mi sembra che la questione alla quale Mendelssohn ha risposto, alla quale Kant risponde – alla quale d'altronde è portato a rispondere poiché glielo si chiede: è una questione pubblica che è stata posta – sia di altro genere. Non è semplicemente: che cos'è che nella situazione attuale può determinare tale o tal'altra decisione di carattere filosofico? La questione ci riporta a che cos'è questo presente. Riguarda, in primo luogo, la determinazione di un certo elemento del presente che si tratta di riconoscere, di distinguere, di decifrare tra tutti gli altri. Che cos'è che nel presente, oggi, produce senso rispetto a una riflessione filosofica? Si tratta, in secondo luogo – nella questione e nella risposta che Kant cerca di dare – di far vedere in che cosa questo elemento si trovi ad essere il portatore o l'espressione di un processo che riguarda il pensiero, la conoscenza, la filosofia. Infine, in terzo luogo, si tratta – all'interno di questa riflessione su tale elemento del presente portatore o significativo di un processo – di far vedere in che cosa e in che modo colui che parla, in quanto pensatore,

scienziato, filosofo, faccia parte egli stesso di questo processo. Ma le cose sono anche più complesse. Bisogna che mostri non solo in che termini fa parte di questo processo, ma come, facendone parte – in quanto scienziato, filosofo o pensatore – abbia un certo ruolo da giocare in questo stesso processo in cui si troverà ad essere, al tempo stesso, elemento e attore.

In breve, mi sembra che si veda apparire, nel testo di Kant, la questione del presente come evento filosofico a cui appartiene il filosofo che ne parla. Ebbene, se si vuole proprio individuare la filosofia come una forma di pratica discorsiva che ha la propria storia, è attraverso questo gioco che vengono introdotte sia la questione: “Che cos’è l’*Aufklärung*?” sia la risposta fornita da Kant. Mi sembra – e penso di non forzare troppo la mano dicendo che questo accade per la prima volta – che si veda come la filosofia diventi la superficie d’emergenza della propria attualità discorsiva: attualità che essa interroga come un evento a cui deve attribuire senso, valore, singolarità filosofica, e in cui deve trovare, al tempo stesso, la propria ragion d’essere e il fondamento di ciò che dice. E perciò stesso, si vede che la pratica filosofica, o piuttosto il filosofo, tenendo il suo discorso filosofico, non può evitare di porre la questione della sua appartenenza a questo presente. Il che significa che la questione che bisognerà porgli non sarà più semplicemente, o non sarà più affatto, quella della sua appartenenza a una dottrina o a una tradizione; e nemmeno bisognerà porgli la questione della sua appartenenza a una comunità umana in generale. Bisognerà invece porgli la questione della sua appartenenza a un presente: se preferite, della sua appartenenza a un certo “noi”, a un “noi” che si rapporta, secondo un’estensione più o meno larga, a un insieme culturale che caratterizza la sua attualità. È questo “noi” che deve diventare per il filosofo, o che sta diventando per il filosofo, oggetto di riflessione. Si afferma, di conseguenza, l’impossibilità, per lui, di rinunciare a interrogarsi sulla sua singolare appartenenza a questo “noi”.

La filosofia come superficie d’emergenza di un’attualità, come interrogazione sul senso filosofico dell’attualità a cui il filosofo stesso appartiene, come interrogazione, da parte del filosofo, di questo “noi” al quale appartiene e in rapporto al quale deve situarsi: è questo, mi sembra, che caratterizza la

filosofia come discorso della modernità, come discorso sulla modernità. Se volete, dirò le cose in quest'altra maniera. Certo, non è con questo testo che appare, nella cultura europea, la questione della modernità. Sapete perfettamente come era posta la questione della modernità, almeno dopo il XVI secolo (lasciamo da parte il resto), nel corso del XVII secolo e anche agli inizi del secolo successivo. Ma, per dirla molto schematicamente, la questione della modernità era stata posta nella cultura, diciamo, classica, secondo un asse che definirei longitudinale. Ciò significa che la questione della modernità era posta come questione di polarità, come una questione riguardante la polarità tra l'antichità e la modernità. La questione della modernità si poneva quindi nei termini di un'autorità da accettare o da respingere (quale autorità accettare? quale modello seguire? ecc.) e anche nella forma, correlata d'altronde alla precedente, di una valorizzazione comparata: gli Antichi sono superiori ai Moderni? Apparteniamo a un periodo di decadenza ecc.? Questione dell'autorità da accettare, questione della valorizzazione o dei valori da confrontare: è così, mi sembra, in questa polarità tra Antichi e Moderni, che si poneva la questione della modernità. Ora, credo che con Kant – lo si vede, mi sembra, molto chiaramente in questo testo sull'*Aufklärung* – appaia e affiori una nuova maniera di porre la questione della modernità: non in un rapporto longitudinale con gli Antichi, ma in quello che si potrebbe chiamare un rapporto sagittale, o in un rapporto, se volete, verticale, del discorso con la propria attualità. Il discorso deve assumersi la propria attualità al fine, anzitutto, di trovarvi il suo luogo specifico, in secondo luogo per dirne il senso, in terzo luogo per designare e specificare il modo d'azione, il modo di effettuazione che esso realizza all'interno di questa attualità. Qual è la mia attualità? Qual è il senso di questa attualità? E che cosa produce il fatto che io parli di questa attualità? In questo, mi sembra, consiste tale nuova interrogazione sulla modernità.

Tutto ciò è molto schematico. Si tratta, ancora una volta, di una pista che bisognerebbe esplorare più da vicino. Mi sembra che bisognerebbe cercare di fare la genealogia non tanto della nozione di modernità, ma della modernità come questione. In ogni caso, anche se il testo di Kant viene assunto come luogo di

emergenza di tale questione, è beninteso che esso fa parte di un ampio e importante processo storico di cui bisognerebbe cogliere correttamente le dimensioni. E mi sembra che uno degli assi interessanti – per lo studio del XVIII secolo in generale, ma più precisamente di ciò che si chiama l'*Aufklärung* – sia il fatto che l'*Aufklärung* si è denominata da se stessa *Aufklärung*. Si ha cioè a che fare con un processo culturale senz'altro molto singolare, che ha subito preso coscienza di se stesso in un certo modo, nominandosi e situandosi in rapporto al suo passato, al suo avvenire e anche al suo presente e indicando proprio con questo nome – *Aufklärung* – il processo; più che il processo, le operazioni che questo movimento stesso doveva effettuare all'interno del proprio presente. Ma non è forse vero che, dopotutto, l'*Aufklärung* non è la prima epoca che si nomina da se stessa e che, invece di caratterizzarsi semplicemente – secondo una vecchia abitudine, una vecchia tradizione – come periodo di decadenza, di prosperità o di splendore ecc., si nomina attraverso un certo evento, l'*Aufklärung*, che rientra nel campo di una storia generale del pensiero, della ragione e del sapere all'interno del quale l'*Aufklärung* stessa deve svolgere un suo specifico ruolo? L'*Aufklärung* è un periodo: un periodo che si designa da sé, un periodo che formula autonomamente il proprio motto, i propri precetti e che dice ciò che deve fare, sia in rapporto alla storia generale del pensiero, della ragione e del sapere, sia in rapporto al suo presente e alle forme di conoscenza, di sapere, di ignoranza per delle istituzioni ecc., all'interno delle quali sa riconoscere la propria situazione storica. *Aufklärung* è un nome, un precetto, un motto: ed è precisamente ciò che andremo a vedere proprio all'interno di questo testo “Che cos'è l'*Aufklärung*?”.

Ecco infine la quarta ragione per la quale vorrei insistere su questo testo (che voi potete assumere come primo segno di riconoscimento): questa interrogazione di Kant sull'*Aufklärung* – che appartiene dunque a questo contesto generale dell'*Aufklärung* stessa, cioè di un processo culturale che si designa da sé, che dice ciò che è e ciò che deve fare – non è rimasta localizzata all'interno del Settecento, o proprio all'interno del processo dell'*Aufklärung*. In questa questione dell'*Aufklärung* diventa visibile una delle prime manifestazioni

di un certo modo di filosofare, che ha conosciuto una lunga storia negli ultimi due secoli. Dopotutto, mi sembra proprio che una delle grandi funzioni, una delle funzioni essenziali della filosofia detta “moderna” – che inizia e si sviluppa tra la fine del XVIII secolo e il XIX secolo – sia quella di interrogarsi sulla propria attualità. Attraverso l'Ottocento e a partire dalla fine del Settecento, sarebbe possibile seguire tutta la traiettoria di questa questione della filosofia che si interroga sulla propria attualità.

La sola cosa che vorrei ora sottolineare è che questa questione trattata da Kant nel 1784, questione che gli era stata posta dall'esterno, ebbene, Kant non l'ha dimenticata. Non l'ha dimenticata e va a riproporla nuovamente, cercando di elaborare una nuova risposta a proposito di un altro avvenimento, che è stato, esso stesso, uno di quei momenti autoreferenziali, se volete, che non ha mai smesso di interrogare se stesso. E questo avvenimento, beninteso, è la Rivoluzione. La Rivoluzione francese. Ed è nel 1798 che Kant arriva in qualche modo a dare un seguito al testo del 1784. Nel 1784 poneva la questione, o cercava di rispondere alla questione che gli veniva posta: cos'è questa *Aufklärung* di cui facciamo parte? Nel 1798 risponde a una questione che si pone egli stesso. A dire il vero, risponde a una questione che certamente l'attualità gli poneva ma che, almeno dopo il 1794, gli veniva anche posta da tutto il dibattito filosofico in Germania. E la questione era: cos'è la Rivoluzione?

Voi sapete che nel 1794 Fichte aveva scritto sulla Rivoluzione francese.²¹ Nel 1798 Kant parla della Rivoluzione in un breve testo che fa parte del *Conflitto delle facoltà*, che è in realtà una raccolta di tre dissertazioni sui rapporti tra le differenti facoltà che costituiscono l'università. La seconda dissertazione del *Conflitto delle facoltà*²² – cosa da non dimenticare – riguarda i rapporti tra la facoltà di filosofia e la facoltà di diritto. Kant situa l'essenziale di questi rapporti conflittuali tra la filosofia e il diritto esattamente attorno alla questione: esiste un progresso costante per il genere umano? Ed è all'interno di tale questione, che è dunque per lui la questione essenziale dei rapporti tra filosofia e diritto, che egli sviluppa il seguente ragionamento. Al paragrafo V di questa dissertazione Kant afferma: se si vuole rispondere alla questione “Esiste un

progresso costante per il genere umano?”, bisogna certamente stabilire se vi è la possibilità di un progresso e se vi è la causa di un progresso possibile. Ma, egli dice, una volta stabilito che esiste la causa di un progresso possibile, si potrà sapere, di fatto, che questa causa agisce effettivamente solo qualora si manifesti un determinato avvenimento capace di mostrare che tale causa in realtà agisce. Ciò che Kant vuole dire, in definitiva, è che l’assegnazione di una causa non potrà mai determinare se non degli effetti possibili, o, più esattamente, non potrà mai determinare se non la possibilità di effetti. La realtà di un effetto potrà essere attestata solo se si isola un avvenimento: un avvenimento che si potrà collegare a una causa. È dunque attraverso un processo contrario rispetto a quello con cui si analizza la struttura teleologica della storia che si potrà rispondere a tale questione. Non bisognerà quindi seguire la trama teleologica che rende possibile un processo, ma isolare, all’interno della storia, un avvenimento: un avvenimento che avrà, come egli afferma, il valore di un segno. Segno di che cosa? Segno dell’esistenza di una causa²³: di una causa permanente che, durante tutta la storia stessa, ha guidato gli uomini sulla via del progresso. Causa costante, a proposito della quale si deve quindi mostrare che ha agito in passato, che agisce ora e che agirà in futuro. Di conseguenza, l’avvenimento che potrà permetterci di decidere se vi è progresso sarà un segno: segno, egli dice, “*rememorativum, demonstrativum, prognosticum*”^{*24}; un segno, cioè, che ci mostra che le cose sono proprio andate sempre così (segno rimemorativo); che è proprio ciò che accade attualmente (segno dimostrativo); e che infine tutto accadrà proprio allo stesso modo, in permanenza (segno prognostico). La causa che rende possibile il progresso – potremo così esserne sicuri – non ha agito solo in un determinato momento, ma dipende molto da una tendenza: essa assicura proprio una tendenza generale del genere umano nella sua totalità a procedere nella direzione del progresso. Ecco dunque la questione: c’è intorno a noi un avvenimento che sarebbe il segno rimemorativo, dimostrativo e prognostico di un progresso costante che trascina il genere umano nella sua totalità?

Vi lascio indovinare, sulla base di ciò che ve ne ho detto, la risposta di Kant, ma vorrei leggervi il passaggio nel quale

viene introdotta la Rivoluzione come segno di questo avvenimento. All'inizio del paragrafo VI egli scrive: "Questo avvenimento [a valore rimemorativo, dimostrativo, prognostico"; M.F.] non consiste già in fatti o misfatti importanti compiuti dagli uomini, per cui ciò che era grande tra gli uomini è reso piccolo, o ciò che era piccolo è reso grande; né concerne il modo in cui, come per magia, antichi splendidi edifici politici scompaiono e altri, quasi usciti dalle viscere della terra, sorgono al loro posto. No, nulla di tutto questo".²⁵

Due cose da osservare in questo testo. In primo luogo, Kant fa certamente allusione, se volete, a forme di analisi, a riferimenti che vengono, che venivano tradizionalmente forniti in questo dibattito attorno all'esistenza o alla non esistenza del progresso nella specie umana: e cioè il rovesciamento degli imperi, le grandi catastrofi che determinano la scomparsa degli stati meglio strutturati, tutti i rovesci di fortuna grazie ai quali ciò che era grande diventa piccolo e ciò che era piccolo diventa grande. Egli rifiuta tutto questo, ma al tempo stesso dice: fate attenzione! Non è nei grandi avvenimenti che dobbiamo cercare questo segno del progresso che sarà rimemorativo, diagnostico o prognostico. Dobbiamo cercarlo in avvenimenti che sono quasi impercettibili. Il che vuol dire che non possiamo fare questa analisi del nostro presente, visto nei suoi valori significativi, senza dedicarci a una ermeneutica o a una decifrazione che ci consentiranno di assegnare, a ciò che in apparenza è privo di significato e di valore, il significato e il valore importante che cerchiamo. Ora, cos'è questo avvenimento che non è quindi un grande avvenimento? Ebbene: è la Rivoluzione. Insomma, la Rivoluzione... Non si potrebbe dire, però, che la Rivoluzione non sia stata un avvenimento rumoroso, manifesto. Non è forse, per esser precisi, un avvenimento che capovolge, che fa diventare piccolo ciò che era grande e grande ciò che era piccolo, che abolisce e inghiotte quelle che sembrano le strutture più solide della società e degli stati? Ma, dice Kant, non è la rivoluzione in se stessa che produce senso. Ciò che produce senso e costituisce l'avvenimento a valore dimostrativo, prognostico e rimemorativo, non è il dramma rivoluzionario in se stesso; non sono le prodezze rivoluzionarie; non è la gesticolazione

rivoluzionaria. Ciò che è significativo è la maniera in cui la Rivoluzione fa spettacolo; è la maniera in cui essa è accolta, tutt'intorno, da spettatori che non vi partecipano, ma che la guardano, che vi assistono e che, nel migliore o nel peggiore dei casi, si lasciano trascinare da essa. Non solo non è anzitutto la gesticolazione rivoluzionaria che costituisce il progresso, ma a dire il vero questa stessa Rivoluzione, se fosse possibile scegliere, non la si rifarebbe. E vi è su questo un passaggio estremamente interessante: "La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo visto effettuarsi ai nostri giorni [è dunque della Rivoluzione francese che qui si parla; M.F.], può riuscire o fallire; può essere talmente colma di miseria e crudeltà che un uomo benpensante, anche se potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo".²⁶ [...] In primo luogo, dunque, non è il processo rivoluzionario in se stesso che è importante. Poco conta che esso abbia successo o fallisca; ciò non ha niente a che fare con il progresso, o almeno con il segno del progresso che noi cerchiamo. Lo scacco o il successo della Rivoluzione non sono segni di progresso o segni dell'assenza di progresso. Meglio ancora: se qualcuno, conoscendo la Rivoluzione e sapendo come si svolge, avesse la possibilità, al tempo stesso, di conoscerla per quello che è ma anche, contemporaneamente, di portarla a buon fine, ebbene, quest'uomo sensato, calcolando il prezzo da pagare per questa Rivoluzione, non la farebbe. Insomma, la Rivoluzione e ciò che si fa nella Rivoluzione non è importante. Di più: la Rivoluzione è davvero qualcosa che non si deve fare.

Ma in compenso ciò che è importante, ciò che produce senso, ciò che arriva a rappresentare un segno di progresso, è il fatto che tutt'intorno alla Rivoluzione c'è, dice Kant, "una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo".²⁷ Ciò che dunque è importante nella Rivoluzione non è la Rivoluzione stessa – che in ogni caso è un pasticcio – ma ciò che accade nella testa di coloro che non la fanno o che, in ogni caso, non ne sono i principali attori. Ciò che conta è il loro rapporto con questa Rivoluzione che non fanno o della quale non sono i protagonisti. Ciò che è significativo è l'entusiasmo per la Rivoluzione. E di che cosa è segno, chiede Kant, questo

entusiasmo per la Rivoluzione? È segno, in primo luogo, del fatto che gli uomini considerano un diritto di tutti darsi la costituzione politica che si desidera e che si ritiene conveniente. In secondo luogo, è segno che gli uomini cercano di darsi una costituzione politica tale da evitare, grazie ai suoi stessi principi, ogni “guerra d’aggressione”.²⁸ Ora, l’entusiasmo per la Rivoluzione significa, nel testo kantiano, proprio questo, proprio questa volontà: un movimento verso una situazione nella quale gli uomini potranno darsi la costituzione politica che vogliono, tale da impedire ogni guerra offensiva. E si sa bene che questi due elementi – una costituzione politica scelta a proprio piacimento dagli uomini, una costituzione politica che eviti la guerra – concorrono in eguale misura a definire il processo stesso dell’*Aufklärung*. Il che significa che la Rivoluzione è in effetti proprio ciò che continua e porta a termine il processo dell’*Aufklärung*. E in questa misura tanto l’*Aufklärung* quanto la Rivoluzione sono avvenimenti che non possono più essere dimenticati: “Io credo ora, anche senza essere dotato di spirito profetico, di poter presagire per il genere umano, in base agli elementi e ai segni precursori dell’età nostra, il raggiungimento di questo fine”²⁹; il genere umano arriverà cioè a una condizione in cui gli uomini potranno darsi la costituzione che vogliono: una costituzione che impedirà le guerre d’aggressione.

I segni precursori della nostra epoca ci mostrano dunque che l’uomo raggiungerà questo fine e che, al tempo stesso, i suoi progressi non saranno più, da quel momento, rimessi in discussione. “Infatti un tale fenomeno nella storia dell’umanità *non si dimentica più*, poiché ha rivelato nella natura umana una disposizione e un potere per il meglio tali che nessun uomo politico avrebbe potuto dedurli dal corso delle cose fino ad oggi, e che solo la natura e la libertà, nel genere umano, unite al diritto secondo principi intrinseci potevano promettere, sia pure, per ciò che riguarda il tempo, soltanto in modo indeterminato e come un avvenimento casuale. Ma anche se il fine prefisso in quest’avvenimento oggi non venisse ancora raggiunto, anche se la rivoluzione o la riforma della costituzione di un popolo dovesse in ultimo fallire, oppure se dopo una certa durata di quella rivoluzione o riforma tutto venisse ricondotto all’antico corso (come certi uomini politici

oggi presagiscono), quella predilezione filosofica non perderebbe nulla della propria forza. Quell'avvenimento è infatti troppo grande, troppo intimamente connesso all'interesse dell'umanità e troppo esteso, nella sua influenza, a tutte le parti del mondo, perché in qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli esso non debba ritornare al ricordo dei popoli e non debba essere ridestato al fine di ripetere nuovi tentativi del genere, dato che in una questione tanto importante per il genere umano la costituzione cui si mira deve pur raggiungere un giorno quella stabilità che l'insegnamento di numerose esperienze non potrà mancare di operare negli animi di tutti".³⁰ Credo che questo testo sia estremamente interessante non solo, certo, all'interno dell'economia del pensiero kantiano, ma anche, beninteso, per ciò che in esso si manifesta come messaggio profetico, come predizione sul senso e sul valore che avrà non proprio, ancora una volta, la Rivoluzione – che in ogni caso rischia sempre di ricadere negli schemi già tracciati – ma la Rivoluzione come tipo di avvenimento il cui contenuto non è importante, ma la cui esistenza nel passato ha prodotto una virtualità permanente: la garanzia, per la storia futura, del non-oblio e della continuità stessa di un cammino verso il progresso.

Volevo solo situarvi questo testo di Kant sull'*Aufklärung*. Durante la prossima ora cercherò di leggerlo un po' più da vicino. Ma volevo dunque situarlo rispetto al contesto in cui si colloca, al suo rapporto con il pubblico, al suo rapporto con l'*Aufklärung* mendelssohniana, al tipo di questioni che pone e anche per il fatto che esso si colloca, in qualche maniera, all'origine, al punto di partenza di tutta una dinastia di questioni filosofiche. In effetti, mi sembra proprio che queste due questioni (che cos'è l'*Aufklärung*? che cos'è la Rivoluzione?), che sono le due forme sotto le quali Kant ha posto il problema della propria attualità, non hanno mai smesso di ossessionare, se non tutta la filosofia moderna a partire dall'Ottocento, almeno una gran parte di questa filosofia. Dopotutto, l'*Aufklärung* è un evento singolare che inaugura la modernità europea ed è al tempo stesso un processo permanente che si manifesta e si traduce nella storia della ragione (nello sviluppo e nell'instaurazione di forme della razionalità e della tecnica, nell'autonomia e nell'autorità del

sapere): tutto questo, tutta questa questione dell'*Aufklärung* – e anche della ragione, se volete, e dell'uso della ragione come problema storico – ha attraversato interamente, a mio parere, il pensiero filosofico, da Kant a oggi. L'altra attualità incontrata da Kant, la Rivoluzione, è anch'essa un'ulteriore grande questione della filosofia: la Rivoluzione come avvenimento, come rottura e rovesciamento nella storia e anche come scacco quasi necessario, che possiede al tempo stesso un valore operativo nella storia e nel progresso della specie umana. Sarei tentato di dire che Kant, a ben guardare, mi sembra aver fondato le due grandi tradizioni critiche in cui si è distribuita la filosofia moderna.

Diciamo che nella sua grande opera critica – quella delle tre *Critiche* e soprattutto quella della prima *Critica* – Kant ha fondato e impostato la tradizione della filosofia critica che pone la questione delle condizioni che rendono possibile una conoscenza vera. E a partire da qui si può dire che tutta una fetta della filosofia moderna, dopo il XIX secolo, si è presentata e si è sviluppata come analitica della verità. Questa configurazione della filosofia la si ritrova ora, diciamo, nella forma della filosofia analitica anglosassone.

Ma all'interno della filosofia moderna e contemporanea esiste anche un altro tipo di questione, un'altra modalità dell'interrogazione critica: quella che si vede nascere, per l'appunto, nella questione dell'*Aufklärung* o nel testo sulla Rivoluzione. Questa seconda tradizione critica non pone il problema delle condizioni che rendono possibile una conoscenza vera, ma formula il seguente interrogativo: cos'è l'attualità? Qual è il campo attuale delle nostre esperienze? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili? Non si tratta di un'analitica della verità, ma piuttosto di qualcosa che potremmo definire un'ontologia del presente, un'ontologia della modernità, un'ontologia di noi stessi.

E mi sembra che sia questa la scelta filosofica con la quale dobbiamo confrontarci attualmente. Bisogna optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure per un pensiero critico che assumerà la forma di un'ontologia di noi stessi, di un'ontologia dell'attualità. Ed è proprio questo tipo di filosofia che – da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche, Max

Weber ecc. – ha fondato una forma di riflessione alla quale certamente, nella misura del possibile, mi ricollego.*

Bene. Ci prendiamo, allora, se volete, cinque minuti di pausa. Poi passerò alla lettura un po' più meticolosa di questo testo sull'*Aufklärung*, del quale ho solo cercato di delineare i contorni.

Note

Nella presente edizione le note del curatore, Frédéric Gros, sono state collocate alla fine di ogni lezione, rispettando la scelta dell'edizione francese. Fanno corpo con queste note i nostri riferimenti – messi tra parentesi quadre – a versioni italiane già editate dei passi che Foucault cita in traduzione francese. Compiono invece a piè di pagina, contrassegnate da asterisco, sia le note del curatore (contenenti, per lo più, varianti o correzioni ricavate dai manoscritti di Foucault) sia alcune nostre osservazioni esplicative: indicate, secondo l'uso corrente, come note del traduttore, con la sigla *N.d.T.* All'interno delle note di Gros che compiono alla fine di ogni lezione – e senza che venga alterata, perciò, la loro numerazione originaria – sono presenti, a volte, alcune nostre aggiunte, indicate come *N.d.T.* Nel corso del testo, accade a volte che una citazione venga interrotta da un commento di Foucault: in questo caso Frédéric Gros ha scelto di mettere il commento stesso tra parentesi quadre e di concluderlo con le iniziali – M.F. – di Michel Foucault. [*Avvertenza del Traduttore*]

¹ “Il 30 [novembre 1969], l'assemblea dei professori del Collège de France vota la trasformazione della cattedra di storia del pensiero filosofico di Jean Hyppolite in cattedra di storia dei sistemi di pensiero” (D. Defert, “Chronologie”, in M. Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, a cura di D. Defert & F. Ewald, con la collaborazione di J. Lagrange, Gallimard, “Bibliothèque des Sciences Humaines”, Paris 1994, 4 voll. [faremo sempre riferimento a questa edizione], t. 1, p. 35). Sulla problematizzazione di una “storia del pensiero”, cfr. più precisamente “Préface à l'*Histoire de la sexualité*”, ivi, IV, n. 340, pp. 578-584.

² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon,

Paris 1961 e Gallimard, Paris 1972 [trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963, 1976² (la trad. della seconda edizione italiana è condotta sull'ed. francese del 1972)].

³ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris 1966 [trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967].

⁴ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975 [trad. it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976]. Sulla governamentalità cfr. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* a cura di M. Senellart, Gallimard-Le Seuil, Paris 2004 [trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005].

⁵ Cfr. i tomi II e III dell'*Histoire de la sexualité (L'Usage des plaisirs e Le Souci de soi)*, Gallimard, Paris 1984 [trad. it. *L'uso dei piaceri e La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1984 e 1985].

⁶ Cfr. *Sécurité, Territoire, Population*, cit.

⁷ Cfr. Kant, *La Philosophie de l'histoire*, trad. fr. di S. Piobetta, Gonthier, Paris 1947, pp. 26-45 [trad. it. dal ted. *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 99-112].

⁸ Novembre 1785, pp. 88-109.

⁹ Gennaio 1786, pp. 110-127.

¹⁰ Gennaio 1785, pp. 56-88 (recensione all'opera di Herder, *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* [trad. it. in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1956, pp. 151-175].

¹¹ Gennaio-febbraio 1788, pp. 128-162.

¹² Su questo movimento cfr. M. Pelli, *The Age of Haskala: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Brill, Leyde, 1979; G. Scholem, *Fidélité et Utopie. Essai sur le judaïsme contemporain*, trad. B. Dupuy, Calmann-Lévy (coll. "Diaspora"), Paris 1978; A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Routledge & Kegan Paul, London 1973; D. Bourel, "Les réserves de Mendelssohn. Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin", in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles 1978, vol. 24-125, pp. 309-326.

¹³ Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, C.F. Voss, Berlin 1755.

¹⁴ Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme*, traduzione, presentazione e note di D. Bourel,

Prefazione di E. Lévinas, Presses d'Aujourd'hui, Paris 1982.

¹⁵ Si tratta di una lettera indirizzata a Johann Peter Uz il 12 febbraio 1756. Ecco una versione più completa: "L'autore dei dialoghi filosofici e dell'operetta sulle sensazioni non è un ebreo immaginario ma un ebreo molto reale, ancora molto giovane e notevolmente geniale, che, senza professori, si è spinto molto lontano nelle scienze, fa dell'algebra a tempo perso come noi facciamo della poesia e che, dopo la sua giovinezza, si è guadagnato da vivere in un'impresa ebraica. È almeno quel che me ne dice il Signor Lessing. Il suo nome è Moses. Maupertuis ha scherzato su di lui dicendo che per essere un grand'uomo non gli manca null'altro che un po' di prepuzio" (citato in D. Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du Judaïsme moderne*, Gallimard, Paris 2004, p. 109).

¹⁶ Kant, Lettera del 16 agosto 1783, XIII, 129, trad. fr. di J.L. Bruch, Paris 1969, in *Jérusalem...*, cit., p. 48.

¹⁷ Cfr. *supra*, nota 9.

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 8.

¹⁹ Cfr. *supra*, nota 7.

²⁰ Cfr. *supra*, nota 11.

²¹ J.-G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, trad. fr. di J. Barni, Paris, Payot-Rivages, 1989 [trad. it. dal ted. di J.-G. Fichte, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, in Id., *Sulla rivoluzione francese*, a cura di V.E. Alfieri, Laterza, Roma-Bari 1974].

²² Foucault utilizza qui la traduzione di S. Piobetta: cfr. Kant, *La Philosophie de l'histoire*, cit.

²³ Ivi, p. 169 [trad. it. *Stato di diritto e società civile*, cit., p. 321 ("Occorre dunque rintracciare un avvenimento che, sia pure senza determinazione in rapporto al tempo, indichi l'esistenza di una tale causa")].

²⁴ Ivi, p. 170 [trad. it. cit., p. 321].

²⁵ *Ibidem* [trad. it. cit.].

²⁶ Ivi, p. 171 [trad. it. cit., p. 322].

²⁷ *Ibidem* [trad. it. cit.].

²⁸ *Ibidem* [trad. it. cit.].

²⁹ Ivi, p. 173 [trad. it. cit., p. 324].

³⁰ Ivi, pp. 173-174 [trad. it. cit., p. 324].

* Il manoscritto contiene qui tutto uno sviluppo che Foucault non riprende nella sua lezione orale:

“Che senso attribuire a questa impresa?

Sono soprattutto i suoi aspetti ‘negativi’, negativi, che appaiono al primo sguardo. Un negativismo storicizzante, poiché si tratta di sostituire a una teoria della conoscenza, del potere o del soggetto l’analisi di pratiche storiche determinate. Un negativismo nominalista, poiché si tratta di sostituire a degli universali come la follia, il crimine, la sessualità, l’analisi di esperienze che costituiscono forme storiche singolari. Un negativismo a tendenza nichilista, se si intende con ciò una forma di riflessione che, invece di indicizzare delle pratiche a sistemi di valori che permettono di misurarle, iscrive questi sistemi di valori nel gioco di pratiche arbitrarie anche se sono intelligibili.

Di fronte a obiezioni – o, a dire il vero, a ‘rimproveri’ di questo tipo – bisogna avere un atteggiamento molto fermo. Si tratta infatti di ‘rimproveri’, cioè di obiezioni, che sono di tale natura che chi se ne difende finisce per sottoscrivere fatalmente ciò che sostengono. Dietro queste differenti obiezioni/rimproveri, si suppone o si impone una sorta di contratto implicito della decisione teorica; contratto al termine del quale storicismo, nominalismo, nichilismo si trovano screditati fin dal principio: poiché nessuno osa dichiararsi tale e la trappola consiste nel non poter fare altra cosa che raccogliere una sfida, e perciò sottoscrivere...

Ora, ciò che colpisce è anzitutto il fatto che, certamente, storicismo, nominalismo, nichilismo sono stati sempre presentati, da assai lungo tempo, come obiezioni, e soprattutto il fatto che la forma del discorso è tale che non si sono nemmeno esaminati i dati.

1. La questione dello storicismo: quali sono stati gli effetti e cosa possono diventare gli effetti dell’analisi storica nel campo del pensiero storico?

2. La questione del nominalismo: quali sono stati gli effetti di queste critiche nominaliste nell’analisi delle culture, delle conoscenze, delle istituzioni, delle strutture politiche?

3. La questione del nichilismo: cosa sono stati e quali possono diventare gli effetti del nichilismo

nell'accettazione e nella trasformazione dei sistemi di valori?

Alle obiezioni che postulano la squalificazione del nichilismo/nominalismo/storicismo, bisognerebbe cercare di rispondere facendo un'analisi storicista nominalista nichilista di questa corrente. E con questo voglio dire: non si tratta di edificare nella sua sistematicità universale questa forma di pensiero e di giustificarla in termini di verità o di valore morale, ma si tratta di cercare di sapere come ha potuto costituirsi e svilupparsi questo gioco critico, questa forma di pensiero. Non è il caso di studiare tali problemi quest'anno. Ho solo indicato il loro orizzonte generale".

* Nella trascrizione francese (a p. 18) compare *pronosticum*, che nella lingua latina non esiste. Lo abbiamo sostituito con *prognosticum*, cioè con il termine latino corretto, presente nel testo kantiano. [N.d.T.]

*A proposito di Kant e del suo opuscolo, il manoscritto parla di un "punto di radicamento di una certa forma di riflessione alla quale si ricollegano le analisi che vorrei fare".

Lezione del 5 gennaio 1983

Seconda ora

L'idea di minorità: né impotenza naturale, né privazione autoritaria di diritti – Uscita dallo stato di minorità ed esercizio dell'attività critica – L'ombra delle tre Critiche – Difficoltà di emancipazione: pigrizia e viltà; scacco annunciato dei liberatori – Le molle dello stato di minorità: sovrapposizione obbedienza/assenza di ragionamento; confusione tra uso privato e uso pubblico della ragione – Le influenze problematiche della fine del testo di Kant.

Dopo alcuni discorsi generali su questo scritto che riguarda l'*Aufklärung*, vorrei che venisse avviata l'analisi un po' più precisa almeno di certi momenti importanti del testo. Vi è tutta una parte del testo che si riferisce con molta precisione a problemi di legislazione religiosa che venivano posti in Prussia in quel momento, nel 1784. Li lascerò perdere. Non che non siano interessanti o significativi, ma bisognerebbe entrare in dettagli e particolarità storiche che, devo confessarvelo subito, non sono alla mia portata. Lasciamo dunque da parte tutto questo. Affronterò in compenso un certo numero di ulteriori luoghi teorici.

Leggiamo, se volete, almeno il primo paragrafo del testo: "Che cosa sono i Lumi? Che cos'è l'illuminismo? [*Was ist Aufklärung?*], era dunque la domanda, e la risposta è: i Lumi sono –; M.F.] *L'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso*".¹ E Kant precisa, qui, i due elementi della sua definizione. In primo luogo minorità significa incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro. Di tale minorità l'uomo stesso è responsabile, poiché "la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro.

Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! – è dunque il motto dell’Illuminismo”.² Questo è dunque il primo paragrafo del testo.

Vorrei soffermarmi anzitutto sulla prima parola che si incontra nella definizione dei Lumi: questa prima parola è “uscita” (*Ausgang*). E vorrei fare, a tale proposito, un certo numero di osservazioni. Diciamo, in maniera molto schematica, che nelle speculazioni filosofiche sulla storia – e Dio sa quanto fossero numerose nel Settecento – la designazione del momento presente veniva fatta, in genere, in tre modi possibili. Si indicava qual è l’età del mondo nella quale ci si trova: una certa età del mondo che sarebbe stata distinta dalle altre grazie a qualche carattere specifico o che ne sarebbe stata separata grazie a un certo avvenimento drammatico. Si appartiene o meno, ad esempio, a un’età di decadenza? La designazione del momento presente poteva essere prodotta in riferimento a un evento più o meno imminente, di cui si potevano intravedere i segni annunciatori: uno stato di pace perpetua, come un tempo l’Impero degli ultimi giorni o la terza età del mondo. Si poteva definire il momento presente come un momento di transizione, attraverso il quale si entra tuttavia in una condizione stabile, permanente e compiuta. È insomma lo stesso momento descritto ad esempio da Vico nell’ultimo capitolo della *Scienza Nuova*, che si intitola “Descrizione del mondo antico e moderno delle nazioni osservata conforme al disegno de’ principi di questa scienza”.³ In quest’ultimo capitolo egli richiama quello che aveva definito come il percorso generale di ogni società: aristocrazia, poi libertà popolare e quindi monarchia. All’inizio di questo capitolo ricorda che Cartagine, Capua e Numanzia non sono state capaci di percorrere fino in fondo questo cammino. Ricorda che Roma soltanto vi è riuscita: prima con uno stato dominato dall’aristocrazia, poi con la libertà repubblicana fino ad Augusto, e infine con una monarchia, sopravvissuta fino al momento in cui fu possibile resistere alle cause interne ed esterne capaci di distruggere tale stato. Ebbene, allo stesso modo – dice Vico – siamo oggi alle soglie di questo sistema monarchico stabile, capace di reggere finché le cause interne ed esterne non lo distruggeranno. “Oggi una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni, poiché pochi grandi

monarchi reggono questo mondo di popoli.”⁴

E descrive l'Europa come una sorta di figura composita, nella quale vi sono governi aristocratici al Nord, governi popolari nei cantoni svizzeri e nelle Province unite e infine alcune grandi monarchie, che ci forniscono il modello di stato verso il quale siamo proiettati. “Ma dappertutto l'Europa cristiana sfolgora di tanta umanità, che vi si abbonda di tutti i beni che possono felicitare l'umana vita, non meno per gli agi del corpo che per gli piaceri così della mente come dell'animo.”⁵

Ora, ciò che Kant individua come momento dell'*Aufklärung* - occorre proprio constatarlo - non è né un'appartenenza, né un'imminenza, né un compimento; non è nemmeno, esattamente, un passaggio, una transizione da uno stato a un altro: il che del resto, guardando le cose da vicino, finirebbe sempre per definire, più o meno, o un'appartenenza, o un'imminenza, oppure un compimento. Il momento presente Kant lo definisce, semplicemente, come “*Ausgang*”, come esito, come uscita: movimento con il quale ci si libera da qualcosa senza che nulla venga detto sulla direzione intrapresa.

Ulteriore osservazione: questo “*Ausgang*”, questa uscita, dice Kant, è l'uscita dell'uomo dal suo stato di minorità. Ora, anche qui si pone un problema; si tratta di sapere che cos'è quest'uomo, che cos'è questo agente dell'uscita che è l'uomo. Ma per essere precisi: si tratta proprio di un agente dell'uscita? Detto in altri termini, si tratta di un processo attivo o passivo? Quando il testo dice “*der Ausgang des Menschen*”, questo può significare che effettivamente l'uomo, con un atto decisivo, fa lo sforzo di distaccarsi dallo stato nel quale si trovava. Questo può anche significare che egli è preso dentro un processo che lo spinge a spostarsi, facendolo passare dall'interno all'esterno, da uno stato a un altro. E inoltre non si può evitare, evidentemente, di porsi la questione di sapere che cosa sia quest'uomo che esce in questo modo da un certo stato. Bisogna intendere la specie umana in quanto specie, oppure la società umana come elemento universale nel quale si incontrano le differenti ragioni individuali? Si tratta forse di certe società umane portatrici di questi valori? Si tratta forse di individui, ma di quali individui ecc.? “Uscita dell'uomo”, dice semplicemente il testo.

Ultima osservazione, infine, e terza interrogazione, che ci

riporta alla conclusione del paragrafo. Se si guarda, da un lato, l'inizio del paragrafo, l'avvio della definizione, i Lumi sono dunque *"l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso"*. Si ha l'impressione, leggendo questo inizio del paragrafo, che Kant indichi qui un movimento di uscita, un distacco che sta per prodursi e che costituisce precisamente l'elemento significativo della nostra attualità. Ecco che ora, alla fine del paragrafo, compare tutt'altro tipo di discorso. Non più un discorso che descrive, ma un discorso che prescrive. Kant non descrive più ciò che accade. Egli afferma: *"Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza. Questo è il motto dell'Illuminismo"*. Insomma, dico che si tratta di una prescrizione, ma le cose sono un po' più complicate. Kant usa la parola *"Wahlspruch"*, che significa motto, blasone. *Wahlspruch* è in effetti una massima, un precetto, un ordine che viene dato, che viene impartito agli altri, a se stessi, ma è al tempo stesso qualcosa con cui ci si identifica e che permette di distinguersi dagli altri: ed è in questo senso che *Wahlspruch*, in quanto precetto, diventa motto e blasone. L'utilizzazione di una massima come precetto è dunque, nel contempo, un ordine e un marchio distintivo. Tutto questo, lo vedete, non rende molto facile né chiaro ciò che Kant vuole dire quando parla dei Lumi come uscita dell'uomo dalla sua minorità.

Queste sono alcune prospettive d'insieme. Cerchiamo ora di entrare un po' di più nel testo, prendendo visione delle tre questioni incontrate fin da principio: come questa descrizione può essere al tempo stesso una prescrizione; che cos'è quest'uomo che deve "uscire" e in che cosa consiste tale uscita.

Primo punto da chiarire. Cosa intende Kant con questo stato di minorità, dal quale dice che l'uomo sta per uscire e dal quale dice anche che l'uomo deve uscire, dato che impartisce all'uomo l'ordine di uscirne? Anzitutto questo stato di minorità non deve essere in nessun modo confuso con uno stato di impotenza naturale. Non è qualcosa di simile all'infanzia dell'umanità. Un po' più avanti, nel testo, usa un'espressione che i traduttori francesi - vi sono due versioni francesi⁶ - non hanno ben tradotto. È la parola tedesca *"Gängelwagen"* (girello da bambini), che indica quella specie di piccola carrozzina

usata nel Settecento: per sorreggere i bambini, sapete, li si metteva in una sorta di trapezio con delle ruote, in modo da farli camminare. Kant dice che gli uomini sono attualmente in una sorta di *Gängelwagen* (non è assolutamente il “*brancard*”, la barella, o il “*parc*”,⁷ lo stabbio: termini usati nelle traduzioni francesi): il *Gängelwagen* suggerisce assai bene l’idea che l’uomo vive in una condizione infantile. Tuttavia, all’inizio del secondo paragrafo Kant dice che, di fatto, questo stato di minorità nel quale si trova l’uomo non è in alcun modo un’impotenza naturale, nella misura in cui gli uomini sono, in effetti, perfettamente capaci di dirigere se stessi. Se essi ne sono perfettamente capaci, è semplicemente a causa di qualcosa – qualcosa che occorre determinare: un difetto, una mancanza, una volontà o una certa forma di volontà – che essi non ne sono capaci. Non confondiamo dunque questo stato di minorità con ciò che certi filosofi potevano designare come lo stato d’infanzia naturale di un’umanità che non ha ancora acquisito la possibilità e i mezzi per raggiungere la propria autonomia.

Secondo punto da chiarire. Se questa nozione di minorità non rinvia a un’impotenza naturale, si tratta forse di una nozione giuridica o politico-giuridica? Di una nozione relativa al fatto che gli uomini si trovano attualmente privi dell’esercizio legittimo dei loro diritti in funzione di qualche circostanza? In funzione di una effettiva e volontaria rinuncia ai loro diritti sancita da un atto fondatore e iniziale? O anche in funzione di una privazione dei loro stessi diritti a causa di qualche astuzia o violenza? Anche qui, tuttavia, occorre sottolineare che Kant non parla di questo. Lo dice bene d’altronde: se gli uomini sono in tale stato di minorità, se si pongono sotto la direzione degli altri, non è perché gli altri si siano impadroniti del potere, o perché questo potere sia stato ad essi affidato, con un atto essenziale, fondatore e instauratore. Questo accade, dice Kant, perché agli uomini manca la capacità o la volontà di dirigere se stessi e perché degli altri, con molta benevolenza, si sono offerti di prenderli sotto la loro guida.⁸ Kant si riferisce a un atto, o piuttosto a un atteggiamento, a una modalità del comportamento, a una forma della volontà che è generale, permanente, e che non crea assolutamente un diritto, ma solo una sorta di stato di

fatto in cui allora – per benevolenza e, in qualche modo, per una forma di cortesia leggermente venata di scaltrezza e di astuzia – certuni si trovano ad aver assunto la direzione degli altri. Gli stessi esempi forniti da Kant dimostrano ancora, in modo molto più chiaro, che non si tratta della privazione di un diritto; che non si tratta assolutamente di uno stato di minorità giuridica nel quale gli uomini sarebbero incapaci: privi della facoltà di utilizzare i poteri che ad essi appartengono. “Se ho un libro che pensa per me”, se ho “un direttore spirituale (*Seelsorger*) che ha coscienza per me” (*Gewissen*: coscienza morale), se ho “un medico che decide per me sulla dieta che mi conviene”, allora “non ho più bisogno di darmi pensiero”.⁹ Sono questi gli esempi, per Kant, dello stato di minorità. Prendere un libro che sostituisce l’intelletto (*Verstand*), un direttore spirituale che sostituisce la coscienza morale (*Gewissen*), un medico che prescrive la dieta: ecco ciò che caratterizza, esemplifica e manifesta concretamente cosa significa essere in uno stato di minorità. Vedete bene che non si tratta assolutamente né di uno stato di dipendenza naturale né, in nessun modo, di una situazione in cui l’individuo si vedrebbe privato dei suoi diritti da un qualsiasi spossessamento (giuridico o politico); vedete anche che non si tratta nemmeno di una forma di autorità, che Kant stesso considererebbe illegittima. Non ha mai considerato illegittimo il fatto che vi siano dei libri o che si leggano dei libri. Senza dubbio non riterrebbe illegittima nemmeno la presenza di un direttore di coscienza (di un *Seelsorger*) e neppure, beninteso, la necessità di ricorrere a un medico. Ma dove si situa lo stato di dipendenza? Si situa nel modo in cui l’individuo fa giocare, in rapporto a se stesso, queste tre autorità: quella del libro, quella del direttore di coscienza, quella del medico. Si situa nella maniera in cui l’individuo rimpiazza il proprio intelletto con il libro: lo fa cioè funzionare al posto del proprio intelletto. Si situa nella maniera in cui, facendo funzionare la propria coscienza morale, la sostituisce con la coscienza morale di un direttore spirituale che gli dice ciò che deve fare. Si situa infine in una certa maniera di servirsi del sapere tecnico riguardante la propria vita: una maniera tale da portarlo a sostituire le sue conoscenze, le sue previsioni e le decisioni riguardanti la propria vita con il sapere che di tutto questo

avrà un medico.

Ora, constatare che dietro questi tre esempi in apparenza molto banali e familiari (il libro, il direttore di coscienza, il medico) si ritrovano senz'altro le tre *Critiche*, non significa, credo, forzare troppo l'interpretazione di questo testo. Da un lato, infatti, è proprio la questione del *Verstand* che viene posta; nel secondo esempio, quello del *Seelsorger*, emerge il problema della coscienza morale; e nella presenza del medico voi ritrovate almeno uno dei nuclei che andranno a costituire, più tardi, il campo specifico della *Critica del giudizio*. Tre esempi concreti. Quelli del libro, del direttore di coscienza e del medico sono tre esempi privi del consueto statuto filosofico, giuridico o politico: ma rinviano alle tre *Critiche*. E mi sembra quindi che bisogna leggere l'analisi kantiana dello stato di minorità in funzione delle tre *Critiche* soggiacenti e implicite in questo testo.

Potete allora vedere come, alla fin fine, il lavoro della critica e il processo dell'*Aufklärung* si completano, si rendono necessari e si richiamano tra loro. In effetti, che cos'è la *Critica della ragion pura* se non uno strumento che ci insegna a fare del nostro *Verstand* (del nostro intelletto) un uso legittimo? Cioè un uso all'interno di quelli che sono i limiti della nostra ragione? Ma se bisogna fare del nostro *Verstand* un uso entro i limiti stessi che ci vengono indicati dall'analitica della ragione, ebbene, bisogna anche che noi facciamo – concretamente, personalmente, individualmente – un uso autonomo del nostro intelletto, senza riferirci all'autorità di un libro. Ora, questi due versanti – il versante critico e il versante *Aufklärung*, se volete, della questione del *Verstand* (non utilizzare il nostro *Verstand* che all'interno dei limiti legittimi, ma farne un uso autonomo) – sono due necessità. Sono due obblighi, due principi che si richiamano l'un l'altro, non solo nella forma appena esposta della complementarità, ma anche nel senso che è proprio in quanto si oltrepassano i limiti legittimi della ragione che si finisce per dover ricorrere a un'autorità mettendosi, per l'appunto, in uno stato di minorità. Oltrepassare i limiti critici e sottoporsi all'autorità di un altro: sono i due versanti combattuti da Kant nella *Critica*, dai quali il processo stesso dell'*Aufklärung* deve liberarci. Io credo che la riflessione critica e l'analisi dell'*Aufklärung* – o piuttosto l'inserimento

della critica nel processo storico dell'*Aufklärung* – si trovi in questo modo indicata, almeno per sommi capi.

Si potrebbe dire la stessa cosa a proposito del secondo esempio, che è quello del *Seelsorger*, quello del *Gewissen*. La *Critica della ragion pratica* ci insegnerà che non dobbiamo far dipendere il nostro dovere dal nostro destino futuro. Si vede dunque profilarsi, in una maniera che mi sembra abbastanza netta, anche se discreta, il rapporto tra i limiti che dobbiamo assegnare alla riflessione critica e l'autonomizzazione prodotta dal processo dell'*Aufklärung*. Uscire dalla minorità ed esercitare l'attività critica sono, io credo, due operazioni collegate, il cui legame emerge attraverso questi tre esempi, o in ogni caso attraverso i due primi esempi.

Questo legame d'appartenenza tra la critica e l'*Aufklärung* è un legame implicito, non formulato, ma ho l'impressione che si potrebbero individuare i suoi effetti e i suoi echi lungo tutto il testo. Kant insiste, ad esempio, nel mostrare che lo stato di minorità non è dovuto a nessun altro se non all'uomo stesso: si ha qui, mi sembra, qualcosa che fa eco e risponde in termini empirici a ciò che la critica cercava di analizzare, non proponendosi affatto di confutare gli errori trasmessi, inculcati e accettati, ma progettando di mostrare come e per quali ragioni nascano necessariamente le illusioni che ci facciamo. Kant, nel suo testo sull'*Aufklärung*, dice che gli uomini sono responsabili del loro stato di minorità, al punto che, se fossero liberati, e qualora in qualche maniera qualcuno li liberasse autoritariamente dal loro *Gängelwagen* (dal girello che li guida come dei bambini), allora, in questo caso, avrebbero paura di cadere, non sarebbero capaci di camminare, di varcare anche i fossati più facili e cadrebbero: allo stesso modo, mi sembra che dicendo questo Kant ci proponga una sorta di immagine simmetrica e contraria rispetto a quella del famoso volo della ragione, la quale, oltrepassando i propri limiti, non sa che nessuna atmosfera sarà più in grado di sostenerla. In ogni caso, il sistema di echi tra la *Critica* e l'analisi dell'attualità dell'*Aufklärung* risulta in questo testo molto netto. Discreto ma netto.

Comunque sia, credo che di tali rapporti tra critica e *Aufklärung* si possa in ogni caso dire – in maniera generale e leggendo l'avvio di questo testo – che la minorità da cui

l'*Aufklärung* deve farci uscire si definisce, in primo luogo, attraverso un rapporto tra l'uso che noi facciamo, o che potremmo fare, della nostra ragione e la direzione (*Leitung*) degli altri. Governo di sé, governo degli altri: è proprio in questo rapporto viziato che si caratterizza lo stato di minorità. In secondo luogo: da cosa dipende questa scelta di sovrapporre la direzione degli altri all'uso che potremmo e vorremmo fare del nostro *Verstand* o *Gewissen* ecc.? Non dipende dalla violenza di un'autorità ma semplicemente da noi stessi, da un certo rapporto che abbiamo con noi stessi. E questo rapporto con noi stessi Kant lo caratterizza con parole prese a prestito dal registro della morale. Parla di "pigrizia", di "viltà" (*Faulheit, Feigheit*).¹⁰ E credo in effetti che con questi termini - bisognerebbe tornarvi sopra un po' di più - egli non voglia prender di mira difetti morali, ma una sorta di deficit nel rapporto di autonomia con se stessi. La pigrizia e la viltà: non ci assumiamo, a causa loro, la decisione, la forza e il coraggio di avere con noi stessi quel rapporto di autonomia che ci permetta di utilizzare la nostra ragione e la nostra morale. Di conseguenza, ciò che l'*Aufklärung* dovrà realizzare - ciò che sta realizzando - sarà proprio, per l'appunto, la redistribuzione dei rapporti tra governo di sé e governo degli altri. Come si sta realizzando, secondo Kant, questa redistribuzione del governo di sé e del governo degli altri? Come si sta realizzando e come bisogna che si realizzi, dal momento che ci si muove sia nell'ambito della descrizione che in quello della prescrizione?

Ebbene, è qui che il testo assume un'inflessione assai curiosa. Kant stabilisce anzitutto che gli individui sono incapaci, da soli, di uscire dal loro stato di minorità. Perché non ne sono capaci? Esattamente per le stesse ragioni per cui gli uomini sono in uno stato di minorità di cui sono direttamente responsabili. Perché sono vili, perché sono pigri, perché vivono nello spavento. Ancora una volta, anche se venissero liberati dai loro legami, da ciò che li trattiene, dall'autorità che li limita, non assumerebbero la decisione di camminare con le proprie gambe e quindi cadrebbero, non a causa degli impedimenti che li ostacolano, ma a causa della loro paura. Viviamo in uno stato di minorità perché siamo vili e pigri ed esattamente per la stessa ragione non possiamo uscirne.

Ecco allora la seconda ipotesi evocata da Kant: se gli uomini sono incapaci di uscire con le proprie forze da questo stato di minorità, ci sono individui capaci di liberarli grazie alla loro autorità e al loro ascendente sugli altri? Kant fa riferimento a individui capaci di pensare autonomamente, che sarebbero effettivamente sfuggiti, a titolo individuale, alla pigrizia e alla viltà e che, dotati di questa autonomia, sarebbero in grado di esercitare sugli altri la stessa autorità che questi reclamano. Si tratta di persone che con molta benevolenza – come aveva scritto Kant poco prima – si impadroniscono della direzione degli altri.¹¹ Ma facendo questo grazie alla loro autonomia, alcune di queste persone, prendendo coscienza del proprio valore, prendono anche coscienza “della vocazione (*Beruf*) di ogni uomo a pensare da sé”¹² e decidono quindi di assumersi, in rapporto agli altri, il ruolo di liberatori. Pensano dunque autonomamente e si appoggiano sulla loro autonomia per esercitare autorità sugli altri. Ma di questa autorità si servono in modo tale che la coscienza del loro valore in qualche modo si diffonde, trasformandosi nella constatazione e nell’affermazione della volontà di ogni uomo di fare come loro, cioè di pensare autonomamente. Ma questi individui, dice Kant, che si sono imposti agli altri come capi spirituali o come capi politici, non sono in realtà capaci di far uscire l’uomo dalla sua minorità. Perché non ne sono capaci? Per il fatto che hanno cominciato imponendo agli altri la loro autorità, in modo tale che questi altri, abituati al giogo, non sopportano la libertà e l’affrancamento che ricevono: perciò essi forzano e costringono coloro che vogliono liberarli – che lo vogliono poiché si erano già a suo tempo liberati – a ritornare sotto il giogo: sotto quello stesso giogo che accettano per viltà e pigrizia, che avevano accettato come imposizione da parte dell’altro, al cui potere essi vogliono, ora, che il giogo stesso venga riportato. Di conseguenza, dice Kant, si impone la legge di tutte le rivoluzioni (e lo dice nel 1784): coloro che la fanno ricadono necessariamente sotto il giogo di coloro che hanno voluto liberarli.

Questo processo di trasformazione e di uscita dallo stato di minorità per raggiungere uno stato di maggiore età non viene dunque prodotto dagli uomini stessi, o da alcuni di loro; perciò, dice Kant, per capire come l’*Aufklärung*, come questa

liberazione deve realizzarsi, bisogna vedere come funziona esattamente lo stato di minorità; esso è caratterizzato dalla costituzione, in qualche modo, di due coppie indebite e illegittime: la coppia formata dall'obbedienza e dall'assenza di ragionamento, e quindi la coppia, o almeno la confusione, tra due ambiti che occorre distinguere: il privato e il pubblico.

Cominciamo con la prima coppia. Nelle società che conosciamo – è ciò che vogliono far credere i governanti, ma è anche ciò che, per viltà e pigrizia, credono i governati – si ammette che l'obbedienza può sussistere solo laddove vi è assenza di ragionamento. E Kant ricorre a tre esempi:¹³ l'esempio degli ufficiali che dicono ai loro soldati: “Non ragionate, ma fate esercitazioni militari”. L'esempio del prete che dice ai fedeli: “Non ragionate, ma credete”. L'esempio del funzionario fiscale che dice: “Non ragionate, ma pagate”. Il termine utilizzato è *Räsonnieren*, che nelle *Critiche*, lo sapete – ma soprattutto nella *Critica della ragion pura* – ha il significato abbastanza particolare di “raziocinazione”,¹⁴ ma che occorre assumere qui nel senso di “utilizzare la propria facoltà di ragionare”. In questa struttura dello stato di minorità si ha dunque una parentela tra l'obbedienza e l'assenza di *Räsonnieren*. E, afferma Kant, non c'è di fatto che un solo essere al mondo – e non dice quale –, che un unico “maestro al mondo”¹⁵ che sia capace di dire: ragionate finché volete ma obbedite. È forse Dio? È forse la ragione stessa? È forse il re di Prussia? Non si tratta certamente, lo vedrete, del primo. Si tratta un po' della seconda e soprattutto del terzo.

Seconda coppia che caratterizza lo stato di minorità: quella formata dai due ambiti, il privato e il pubblico, *Privat* e *Publikum* (il famoso pubblico di cui parlavamo prima). Ma qui occorre fare molta attenzione. Quando Kant distingue privato e pubblico non prende assolutamente di mira – o, in ogni caso, non prende principalmente di mira – due campi di attività: uno pubblico, per un certo numero di ragioni, e l'altro privato, per le ragioni inverse. Egli attribuisce la caratteristica di “privato” non a un certo ambito di pratiche, ma precisamente a un certo uso delle nostre facoltà. E chiama “pubblico” non un dominio preciso di attività, ma una certa maniera di far funzionare e di utilizzare delle facoltà che ci appartengono.

Che cos'è l'uso privato delle facoltà? A cosa si applica tale

uso? Ebbene, esso si applica alla nostra attività professionale, alle nostre attività pubbliche: quando siamo funzionari, quando siamo elementi di una società o di un governo i cui principi e obiettivi sono quelli del bene collettivo. Per dirla altrimenti – ed è qui, se volete, che troviamo una piccola astuzia, insomma un piccolo divario rispetto ai nostri usi di queste stesse parole – ciò che Kant chiama il privato è, in definitiva, ciò che noi definiremmo il pubblico, o in ogni caso l'attività professionale. Ma perché lo chiama il privato? Semplicemente per questa ragione: in tutte queste forme di attività, in questo uso delle nostre facoltà – quando siamo funzionari, quando apparteniamo a un'istituzione, a un corpo politico – cosa siamo? Siamo semplicemente, egli dice, i “membri della macchina governativa”.¹⁶ Siamo i pezzi di una macchina situati in un determinato luogo, con un ruolo preciso da svolgere, mentre altri pezzi della macchina svolgono ruoli diversi. Ed è in questa specifica misura che noi funzioniamo non come soggetti universali ma come individui. E dobbiamo produrre un uso particolare e preciso della nostra facoltà all'interno di un insieme a cui si è attribuita una funzione globale e collettiva. È questo l'uso privato.

E che cos'è l'uso pubblico? È precisamente l'uso che noi facciamo del nostro intelletto e delle nostre facoltà nella misura in cui ci collochiamo in un elemento universale dove possiamo figurare come soggetti universali. Ora, è del tutto evidente che nessuna attività politica, nessuna funzione amministrativa, nessuna forma di pratica economica ci mette in questa situazione di soggetto universale. In quale momento ci costituiamo come soggetti universali? Ebbene, questo accade quando, in quanto soggetti ragionevoli, ci rivolgiamo all'insieme degli esseri ragionevoli. Ed è solamente qui – in questa attività che è precisamente e per eccellenza quella dello scrittore che si indirizza al lettore – che noi incontriamo una dimensione del pubblico che è al tempo stesso la dimensione dell'universale. O meglio, noi incontriamo una dimensione dell'universale, e l'uso che in questo momento facciamo del nostro intelletto può e deve essere un uso pubblico.

Di conseguenza, si può ora vedere in che cosa consistano la minorità e l'uscita dalla minorità. Vi è minorità ogni volta che si sovrappone e si fa coincidere il principio dell'obbedienza e

l'assenza di ragionamento, e non soltanto, questo è certo, l'uso privato del nostro intelletto e il suo uso pubblico.

Quando l'obbedienza viene confusa con l'assenza di ragionamento, e quando, in questa confusione tra l'obbedire e il non-ragionare, viene schiacciato quello che deve essere l'uso pubblico e universale del nostro intelletto, ecco che allora si ha lo stato di minorità. In compenso, si avrà un'emancipazione dalla minorità allorché si sarà in qualche maniera ristabilita la corretta articolazione tra queste due coppie: quando, da un lato, l'obbedienza ben separata dal *Räsonnieren* (l'uso della ragione) varrà totalmente, assolutamente e senza condizione alcuna nell'uso privato – quando cioè obbediremo in quanto cittadini, funzionari, soldati, membri di una comunità religiosa ecc. –, e quando, dall'altro lato, il *Räsonnieren* (l'uso della ragione) verrà realizzato nella dimensione dell'universale, cioè nell'apertura a un pubblico con cui non ci sarà nessun obbligo o, meglio, nessun rapporto di obbedienza e d'autorità. Nello stato di minorità si obbedisce comunque stiano le cose, nell'uso privato come nell'uso pubblico, e di conseguenza non si ragiona. Una volta fuori dalla minorità, ragionamento e obbedienza vengono scollegati. Si fa valere l'obbedienza nell'uso privato e la libertà totale e assoluta di ragionamento nell'uso pubblico. Voi vedete che vi è qui la definizione dell'*Aufklärung*: è l'esatto contrario, Kant lo dice, della "tolleranza".¹⁷ Che cos'è in effetti la tolleranza? Ebbene, essa è precisamente ciò che esclude il ragionamento, la discussione, la libertà di pensare nella sua forma pubblica: accetta e tollera tutto questo solo nella sfera dell'uso personale, privato e nascosto. L'*Aufklärung*, al contrario, sarà ciò che potrà assegnare alla libertà la dimensione della più grande pubblicità nella forma dell'universale; sarà ciò che confinerà l'obbedienza soltanto nella sfera privata, diciamo particolare, che viene definita all'interno del corpo sociale.

Ecco dunque in che cosa consiste il processo dell'*Aufklärung*: la nuova ripartizione, la nuova distribuzione del governo di sé e del governo degli altri. Ora, come potrà realizzarsi questa operazione? Chi ne sarà l'agente? Qui, se volete, il testo si rovescia, si capovolge, in modo tale che, fino a un certo punto, la maggior parte dei principi su cui ha fatto leva l'analisi vengono rimessi in discussione: il che ci richiama, entro certi

limiti, alla necessità di individuare la posizione possibile di questo testo sulla Rivoluzione. In effetti, dice Kant, come si realizza l'*Ausgang*? Questo *Ausgang*, questa uscita, si sta realizzando? A che punto siamo? Qual è, entro il processo dell'uscita, la situazione attuale? A tale questione egli fornisce una risposta che è assolutamente tautologica, che non aggiunge nulla ai termini della domanda. Dice infatti: noi siamo "*in un'età di illuminismo*".¹⁸ Il testo tedesco dice precisamente: siamo nel periodo, nello *Zeitalter*, nell'età dell'*Aufklärung*. Alla domanda "che cos'è l'*Aufklärung* e a che punto siamo all'interno di questo processo definito *Aufklärung*?", egli si accontenta di rispondere: siamo nell'età dell'*Aufklärung*.

Ma di fatto, per assegnare alla domanda un simile contenuto, Kant fa intervenire un certo numero di elementi eterogenei tra loro, che rimettono in discussione, ancora una volta, il gioco stesso dell'analisi. In un primo momento dice: ci sono dei segni, oggi, che annunciano questo processo di liberazione, mostrandoci come siano finora emersi degli "ostacoli"¹⁹ che si sono opposti, finora, al fatto che l'uomo faccia uso della ragione. Ma sappiamo che non ci sono ostacoli al fatto che l'uomo usi la sua ragione, dal momento che vi rinuncia lui stesso, per viltà o pigrizia. Ecco: Kant attribuisce un peso, insomma, all'esistenza di questi ostacoli. Ma in un secondo momento – dopo aver detto e mostrato piuttosto estesamente che non possono esserci un agente individuale o degli agenti individuali di questa liberazione – Kant fa intervenire, per l'appunto, il re di Prussia. Fa intervenire Federico di Prussia, che, come egli dice, non ha prescritto nulla in materia di religione: e in questo proprio lui, Federico di Prussia, si rivela come un agente, come l'agente stesso dell'*Aufklärung*. A differenza del suo successore, egli non ha dunque prescritto nulla nel campo molto più pericoloso della religione, ma nemmeno "riguardo alle arti e alle scienze",²⁰ dove – lo dice Kant, che ha un conto da regolare con la legislazione religiosa – tutto è relativamente semplice e ci sono davvero pochi problemi.

Sotto un altro aspetto, egli ha garantito la "pubblica pace" del suo stato grazie a "un esercito numeroso e ben disciplinato".²¹ E in questa libertà totale di portare avanti il

dibattito religioso, accompagnata dalla costituzione di un esercito forte, garanzia della tranquillità pubblica, si realizza in maniera ben precisa – grazie alla decisione stessa di Federico di Prussia e grazie alla sua maniera di governare – questo adeguamento tra il governo di sé, da un lato, che si realizzerà nella forma dell’universale (discussione pubblica, ragionamento pubblico, uso pubblico dell’intelletto), e l’obbedienza dall’altro: l’obbedienza alla quale saranno costretti tutti coloro che fanno parte di una determinata società, di un determinato stato, di una determinata amministrazione. Federico di Prussia è la figura stessa dell’*Aufklärung*, il suo agente fondamentale, che ridistribuisce come si deve il gioco tra obbedienza e uso privato, universalità e uso pubblico. Infine – ed è qui che si conclude questo scritto – Kant evoca, dopo questo ruolo di Federico di Prussia come agente dell’*Aufklärung*, una sorta di patto, che è una terza maniera di rimettere in discussione ciò che ha appena detto. Lo ha rimesso in discussione dicendo che insorgono degli ostacoli. Ha rimesso in discussione la sua analisi attribuendo un ruolo individuale a Federico di Prussia. E ora, nella conclusione, rimette in discussione il preciso spartiacque da lui stabilito tra discussione pubblica e uso autonomo dell’intelletto, da un lato, e obbedienza e uso autonomo dall’altro. Egli evoca ciò che considera gli effetti benefici – così li chiama – di questa apertura di una dimensione pubblica per l’uso della ragione. E aggiunge quanto segue, in un testo peraltro assai oscuro, ma che credo si possa interpretare così: solo lasciando crescere il più possibile, per l’appunto, questa libertà di pensiero pubblico, solo aprendo, di conseguenza, questa dimensione libera e autonoma dell’universale all’uso dell’intelletto, questo stesso intelletto mostrerà, in maniera sempre più chiara ed evidente, che la necessità di obbedire si impone nell’ordine della società civile.²² Più libertà lascerete al pensiero, più sarete sicuri che lo spirito del popolo sarà addestrato all’obbedienza. Ed è così che vediamo delinearci un trasferimento del beneficio politico ricavato dal libero uso della ragione nella sfera dell’obbedienza privata.

Evidentemente, come vedete, queste tre soluzioni – o piuttosto queste tre definizioni del processo dell’*Aufklärung* – si spostano e fino a un certo punto contraddicono, rimettono in

discussione l'insieme dell'analisi. Il fastidio chiaramente provato da Kant nel far giocare al re di Prussia il ruolo di agente dell'*Aufklärung* spiega forse in parte il fatto che nel testo del 1798, di cui vi parlavo nell'ora precedente, questo stesso ruolo – il processo stesso dell'*Aufklärung* – verrà attribuito alla Rivoluzione. O, per essere precisi, non proprio alla Rivoluzione, ma a quel fenomeno generale che si produce attorno alla Rivoluzione e che consiste nell'entusiasmo rivoluzionario. L'entusiasmo rivoluzionario come agente dell'*Aufklärung* rappresenta, nel testo del 1798, il sostituto o il successore di ciò che è stato il re di Prussia nel testo del 1784.

Fermiamoci qui, per oggi. E poi, a partire dalla prossima volta – ma su tutt'altra scala, con tutt'altro genere di riferimenti storici, con tutt'altro tipo di documenti – riprenderò questo problema del governo di sé e degli altri. Qui ho voluto solo indicarvi come, nella storia della filosofia moderna, questo tipo di problematica relativa all'analisi dell'attualità ha potuto essere introdotta da Kant.

Note

1 “Qu'est-ce que les Lumières”?, in *La philosophie de l'histoire*, cit., p. 46 [trad. it. cit., p. 113].

2 *Ibidem* [trad. it. cit.].

3 J.B. Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. fr. di J. Michelet, Armand Colin, Paris 1963 [G. Vico, *Principi di Scienza Nuova (1744)*, in *Opere*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1990, pp. 411-971. Per il capitolo conclusivo citato da Foucault – *Descrizione del mondo antico e moderno delle nazioni osservata conforme al disegno de' principi di questa scienza* – cfr. pp. 953-957].

4 Ivi, p. 358 [p. 954 dell'ed. it. cit.].

5 Ivi, p. 360 [p. 956 dell'ed. it. cit.].

6 Oltre alla traduzione di S. Piobetta, utilizzata per questo corso, Foucault poteva consultare quella di J. Barni (in *Éléments de métaphysique de la doctrine du droit*, A. Durand, Paris 1855).

7 “Qu'est-ce que les Lumières”?, cit., p. 47 [trad. it. cit., p. 114].

8 Ivi, p. 46 [trad. it. cit., p. 114].

⁹ *Ibidem* [trad. it. cit.].

¹⁰ *Ibidem* [trad. it. cit., p. 113].

¹¹ Cfr. ivi, p. 46 [trad. it. cit., p. 114: “A far sì che la stragrande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) ritenga il passaggio allo stato di maggioranza, oltre che difficile, anche molto pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l’alta sorveglianza sopra costoro”].

¹² Ivi, p. 47 [trad. it. cit., p. 114].

¹³ Ivi, p. 48 [trad. it. cit., p. 115].

¹⁴ Nella *Critica della ragion pura* non si trovano occorrenze di *Räsonnieren*. In compenso, il sostantivo di questo verbo ha proprio il significato di “raziocinazione” in Hegel, particolarmente nella *Fenomenologia dello spirito*. Nella traduzione di J. Hyppolite – t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 51 – [che qui riporto in versione italiana letterale] si legge: “La raziocinazione è la libertà staccata dal contenuto, la vanità errante su questo contenuto” [nella classica traduzione italiana di Enrico De Negri, si legge: “Il raziocinare è la libertà staccata dal contenuto, è un fatuo aggirarsi al di sopra di esso” (Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, t. I, p. 48); nella recente traduzione italiana di Gianluca Garelli, si legge: “L’altra maniera di pensare, quella raziocinante, è al contrario la libertà dal contenuto e la vanità che lo guarda dall’alto” (Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 43). Occorrenze kantiane di *Räsonnieren* si trovano ad esempio nella *Critica della ragion pratica*, nella seconda parte, a ridosso della *Beschluss*, laddove il verbo è usato – al di là del suo significato teoretico – in un’accezione più vicina alla vita quotidiana e agli interessi della gente comune: il “ragionare”, ad esempio, attorno al “valore morale” delle azioni umane (Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 303). N.d.T.]

¹⁵ “Qu’est-ce que les Lumières”?, cit., p. 48 [trad. it. cit., p. 115].

¹⁶ Ivi, p. 49 [trad. it. cit., p. 115].

¹⁷ Ivi, p. 53 [trad. it. cit., p. 118].

¹⁸ *Ibidem* [trad. it. cit.].

¹⁹ *Ibidem* [trad. it. cit.].

²⁰ Ivi, p. 54 [trad. it. cit., p. 119].

²¹ *Ibidem* [trad. it. cit.].

²² Cfr. ivi, p. 53 [trad. it. cit., p. 115]: “Ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete, ma obbedite”.

* Nel manoscritto, Foucault cita qui come illustrazione di questa prospettiva il *Politico* di Platone.

Lezione del 12 gennaio 1983

Prima ora

Richiami di metodo - Determinazione dell'argomento dell'anno - Parresia e cultura di sé - Il Trattato delle passioni di Galeno - La parresia: difficoltà di circoscrivere la nozione; riferimenti bibliografici - Una nozione duratura, plurale, ambigua - Platone di fronte al tiranno di Siracusa: una scena esemplare di parresia - L'eco di Edipo - Parresia versus dimostrazione/insegnamento/discussione - L'elemento del rischio.

L'ultima volta avevo brevemente ricordato il progetto generale: cercare, cioè, di analizzare quelli che possiamo chiamare i focolai o le matrici di esperienza come la follia, la criminalità, la sessualità, analizzandoli secondo la correlazione dei tre assi che costituiscono queste esperienze: l'asse della formazione dei saperi, l'asse della normatività dei comportamenti e infine l'asse della costituzione dei modi d'essere del soggetto. Dal momento che si trattava di studiare le correlazioni tra questi tre assi, avevo anche cercato di indicarvi quali sono gli spostamenti teorici impliciti in questo tipo di analisi. Mi sembra in effetti che la disamina della formazione dei saperi, una volta che si cerchi di impostarla all'interno di questa prospettiva, non debba essere costruita come storia dello sviluppo delle conoscenze; essa deve partire, piuttosto, dal punto di vista dell'analisi delle pratiche discorsive e della storia delle forme di veridizione. Questo passaggio, questo trasferimento dello sviluppo delle conoscenze sul terreno di un'analisi delle forme di veridizione ha rappresentato un primo spostamento teorico che era necessario operare. Il secondo spostamento, quando si tratta di analizzare la normatività dei comportamenti, consiste nel liberarsi da una Teoria generale del Potere (con tutte le

maiuscole del caso) o dalle spiegazioni che fanno riferimento al concetto generale di Dominio, cercando di valorizzare storia e analisi delle procedure e delle tecnologie di governamentalità. Il terzo spostamento, credo, è quello che consiste nel passare da una teoria del soggetto – a partire dalla quale si cercherebbe di portare alla luce, nella loro storicità, i differenti modi d’essere della soggettività – all’analisi delle modalità e delle tecniche del rapporto con se stessi, o anche alla storia delle differenti forme di questa pragmatica del soggetto di cui ho cercato, l’anno scorso, di portarvi qualche esempio. Dunque: analisi delle forme di veridizione; analisi delle procedure di governamentalità; analisi della pragmatica del soggetto e delle tecniche del sé. Sono questi i tre spostamenti che avevo tratteggiato.

Vi avevo indicato la mia volontà di riprendere, quest’anno, alcune delle questioni che erano state lasciate in sospeso in questo percorso, insistendo, per l’appunto, su alcuni aspetti, su alcune questioni che meglio caratterizzano la correlazione di questi tre assi. Mi ero soprattutto dedicato, se volete, a studiare volta per volta ognuno di questi tre assi. Vorrei ora cercare di vedere come si può stabilire, come si stabilisce effettivamente la loro correlazione, cercando di cogliere alcuni punti, alcuni elementi, alcune nozioni e alcune pratiche che connotano questa correlazione e che mostrano come concretamente si possa realizzare. Ponendo la questione del governo di sé e degli altri, vorrei cercar di vedere come il dire-il-vero – e cioè l’obbligo e la possibilità di dire la verità nelle procedure di governo – possa mettere in evidenza i modi in cui l’individuo si costituisce come soggetto nel rapporto con sé e con gli altri. Il dire-il-vero nelle procedure di governo e la costituzione dell’individuo come soggetto per sé e per gli altri: è un po’ di questo che vorrei parlarvi durante l’anno. Il corso di quest’anno, dunque, sarà forse un po’ discontinuo. Vorrei insomma cercare di studiare qualche aspetto di questo problema generale, prendendo in considerazione alcune nozioni e alcune pratiche particolari.

Il primo dominio, il primo dossier che vorrei cominciare ad aprire è allora quello che avevamo affrontato l’anno scorso, a proposito della direzione di coscienza e delle pratiche di sé nell’antichità durante i primi due secoli della nostra era. E

avevamo incontrato, lo ricorderete, una nozione piuttosto interessante: quella di *parresia* [...*].¹ Uno dei significati originari della parola greca *parresia* è il “dire-tutto”, ma lo si traduce di fatto, molto più spesso, con le espressioni parlar-franco, libertà di parola ecc. Questa nozione di *parrēsia*, importante per le pratiche della direzione di coscienza, era, lo ricordate, una nozione ricca, ambigua e difficile nella misura in cui designava in particolare una virtù, una qualità (ci sono quelli che hanno la *parresia* e quelli che non ce l’hanno); è anche un dovere (bisogna effettivamente, soprattutto in un certo numero di casi e di situazioni, poter dare prova di *parrēsia*); ed è infine una tecnica, un procedimento: ci sono quelli che sanno servirsi della *parresia* e altri che non sanno servirsene. Questa virtù, questo dovere e questa tecnica devono caratterizzare anzitutto, e tra gli altri, l’uomo che ha un particolare compito. Quale compito? Ebbene, quello di dirigere gli altri, e soprattutto di dirigere gli altri nel loro sforzo, nel loro tentativo di costruire un rapporto adeguato con se stessi. Ve lo ricorderete: l’anno scorso avevamo visto come nel mondo antico – dall’epoca classica fino alla tarda antichità, e in particolar modo nei primi due secoli della nostra era – si era sviluppata una certa cultura di sé: al punto che per quel periodo si può parlare di una vera e propria età dell’oro della cultura di sé.² E si era visto svilupparsi, in questa cultura di sé, in questo rapporto con se stessi, tutta una tecnica, tutta un’arte, che si imparano e che si esercitano. Si era visto che quest’arte di sé ha bisogno di un rapporto con l’altro. In altri termini, non ci si può occupare e prendersi cura di se stessi senza un rapporto con l’altro. E il ruolo di questo altro è, esattamente, quello di dire-il-vero, di dire tutto il vero, o di dire in ogni caso tutto il vero che è necessario, e di dirlo in una certa forma che è proprio la *parresia*, che ancora una volta è traducibile con l’espressione parlarfranco.

All’interno di questo tema generale, vi ricorderete forse in maniera più dettagliata un particolare testo su cui ci eravamo un po’ soffermati: il testo molto interessante di Galeno – il *Trattato delle passioni*³ – nel quale, come si è visto fin da principio, è presente la vecchia, antica e tradizionale tematica (che in realtà è una doppia tematica) della cura di sé e della conoscenza di sé. Non ci si può occupare di se stessi senza

conoscere se stessi. Il che ci aveva messo sulla pista di un dato molto interessante: il famoso principio, per noi così fondamentale, dello *gnothi seauton* (della conoscenza di sé), è un elemento di quello che è in fondo un principio più generale sul quale poggia: il prendersi cura di se stessi.⁴ In questo testo di Galeno si era trovata anche l'idea secondo cui quando ci si occupa di se stessi non si può farlo che in maniera continua e permanente. L'uomo deve occuparsi di se stesso non, come nell'*Alcibiade* di Platone, nel momento in cui, da adolescente, si accinge a entrare nella vita pubblica e a occuparsi della città, ma durante tutta la sua vita: dalla giovinezza fino al compimento della vecchiaia.⁵ In questo testo di Galeno si era visto che questa cura di sé, che deve svilupparsi ed esercitarsi con fatica e in maniera continua lungo tutto l'arco dell'esistenza, non può fare a meno di lavorare sul giudizio degli altri. Come dice Galeno, coloro che vogliono fare a meno del giudizio degli altri nel formarsi un'opinione su se stessi, "cadono" spesso; è una frase, questa, che in un contesto completamente diverso verrà molto spesso ripresa dalla spiritualità cristiana, secondo la quale chi fa a meno della guida degli altri cade come le foglie d'autunno.⁶ Ebbene, già Galeno diceva: quando, per formarsi un'opinione di se stessi, si fa a meno del giudizio degli altri, si cade spesso. In compenso, si sbagliano raramente, secondo Galeno, coloro che si rimettono agli altri per ciò che riguarda la constatazione del proprio valore.

A partire da questo principio, Galeno diceva che bisogna sicuramente rivolgersi all'aiuto di qualcuno per formarsi un'opinione su se stessi, per impostare un rapporto adeguato con se stessi. Necessità, dunque, di rivolgersi a qualcun altro: ma chi dovrebbe essere costui? Sta qui uno degli elementi di sorpresa del testo: questo qualcuno al quale bisogna ricorrere, lo ricorderete, non veniva presentato da Galeno come un tecnico della medicina del corpo o della medicina dell'anima, come un medico o come un filosofo. No. Bisognava rivolgersi, secondo il testo di Galeno, a un uomo di buona reputazione e di età sufficientemente avanzata e, oltre a questo, dotato di una determinata qualità: questa qualità era la *parrësia*, il parlar-franco. Un uomo maturo, un uomo di buona reputazione, un uomo di *parrësia*: ecco quali erano i tre criteri necessari e

sufficienti per definire e per caratterizzare colui del quale si ha bisogno per avere un rapporto con se stessi. Si ha dunque, se volete, tutta una struttura, tutto un pacchetto di nozioni e di temi importanti: cura di sé, conoscenza di sé, arte e esercizio di se stessi, rapporto con l'altro, governo attraverso l'altro e obbligo di dire la verità da parte di quest'altro. La *parrēsia*, come vedete, rappresenta una nozione che sta proprio al crocevia tra l'obbligo di dire il vero, tra le procedure e le tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi. Il dire-il-vero dell'altro, come elemento essenziale del governo che esso esercita su di noi, è una delle condizioni essenziali perché sia per noi possibile costruire un rapporto adeguato con noi stessi, capace di darci sia la virtù che la felicità.

Era questa, se volete, la tematica generale che si ritrovava dunque in Galeno nel II secolo della nostra era. Vorrei allora servirvi di questo punto di partenza, facendo subito osservare come la nozione di *parresia* - presente in questo testo e in testi analoghi dedicati alla direzione individuale di coscienza - debordi molto largamente l'uso e il senso che sono stati fin qui individuati. Diciamo che questa è un po' una nozione-ragno, studiata fin qui, occorre dirlo, abbastanza poco. Anzitutto per un motivo: anche se gli Antichi vi fanno spesso riferimento - vedremo tutta una serie di testi in cui si parla della *parresia* (e la serie che utilizzerò è ben lontana, certamente, dall'essere esaustiva) - manca tuttavia, o in ogni caso è molto rara, una riflessione diretta su questa nozione. Essa viene utilizzata, menzionata, ma non pensata e tematizzata come tale in maniera diretta. Tra i testi che ci rimangono, solo uno, che conosciamo attraverso frammenti superstiti, è effettivamente un trattato dedicato alla *parresia*, scritto dal più importante epicureo dei primi secoli della nostra era. È il trattato di Filodemo, e i frammenti superstiti sono stati pubblicati in lingua greca, senza traduzione, all'interno della collezione Teubner.⁷ Al di là di questo, non ci è rimasta nessuna riflessione diretta, da parte degli Antichi, su questa nozione di *parrēsia*. E d'altra parte si tratta di una nozione che non si integra in maniera ben localizzabile all'interno di questo o di quel sistema concettuale o dottrina filosofica. È un tema che passa da un sistema all'altro, da una dottrina all'altra, in modo

tale che risulta assai difficile definirne precisamente il senso e individuarne l'esatta economia.

Annotazione bibliografica attorno alla nozione di *parrēsia*. Al di fuori di questo testo di Filodemo, questo è certo, non vi è molto; e in ogni caso conosco molto poco: vi è in primo luogo, nella *Realencyclopädie* (la Pauly-Wissowa),⁸ un articolo dedicato alla *parrēsia*, scritto, mi sembra, da Philippson molti anni or sono (1938-1939), poco prima della guerra.⁹ Vi è poi, in secondo luogo, un importante libro scritto in Italia da Scarpato, che risale al 1964,^{*10} dove trovate un percorso interessante e accurato relativamente a questa nozione di *parrēsia*, con una elisione assai curiosa di tutti i suoi significati, i suoi usi e i suoi valori proprio nell'ambito della direzione individuale di coscienza. È ben sviluppata tutta la parte dedicata all'uso politico e religioso della nozione. In compenso, l'opera è molto lacunosa per ciò che riguarda la direzione individuale di coscienza. Trovate infine, negli atti dell'VIII congresso dell'Association Guillaume Budé, un articolo in francese, del 1968, dedicato proprio a Filodemo e al suo trattato sulla *parrēsia*, scritto da Marcello Gigante.¹¹

In questa nozione di *parrēsia*, ciò che dal mio punto di vista merita di catturare l'attenzione è in primo luogo – dirò delle cose molto elementari – la particolare lunghezza della sua durata e del suo uso esteso a tutto l'arco dell'antichità. L'uso di questa nozione di *parrēsia*, infatti (tornerò su questo più dettagliatamente oggi e la prossima volta), lo trovate già ben radicato e ben definito nei grandi testi classici: è il caso di Platone e di Euripide, e poi di tutta un'altra serie di testi (Isocrate, Demostene, Polibio, Filodemo, Plutarco, Marco Aurelio, Massimo di Tiro, Luciano ecc.); troverete poi questa nozione in età tardo-antica all'interno della spiritualità cristiana, ad esempio in Giovanni Crisostomo, nelle *Lettere a Olimpia*,¹² nella *Lettera d'esilio*¹³ o nel *Trattato sulla provvidenza*.¹⁴

Anche in Doroteo di Gaza¹⁵ troverete un uso molto importante, molto ricco ed entro certi limiti molto nuovo di questa nozione di *parrēsia*. Troverete certamente questo tema nei testi latini, anche se in essi la traduzione stessa del termine *parresia* è un po' fluttuante, non del tutto regolata. Lo ritroverete in Seneca,¹⁶ negli storici e anche nei teorici della

retorica come Quintiliano,¹⁷ con tutta una serie di parole che traducono *parrēsia*: *licentia*, *libertas*, *oratio libera* ecc. Lunga durata della nozione, dunque.

In secondo luogo, pluralità dei registri in cui questa nozione si iscrive, dal momento che ancora una volta si è potuto individuarla con molta chiarezza: abbastanza ben definita nella pratica della direzione individuale di coscienza ma utilizzata anche nel campo politico. Qui essa assume tutta una pluralità di interessanti significati che si evolvono notevolmente nel tempo, dalla democrazia ateniese fino all'Impero romano. Essa inoltre – e sarà questo uno degli aspetti che cercherò di studiare nelle prossime lezioni – viene utilizzata molto puntualmente attorno al problema dell'anima del Principe, in quella zona di confine che separa il campo politico da ciò che potremmo chiamare la direzione individuale di coscienza: come si deve dirigere l'anima del Principe? Quale forma di discorso vero è necessaria affinché il Principe, in quanto individuo, stabilisca con se stesso un rapporto adeguato, garante della sua virtù? Affinché, perciò stesso, attraverso questo insegnamento, egli diventi un individuo moralmente valido, un governante capace di farsi carico e di prendersi cura non solo di se stesso ma anche degli altri? Insomma: attraverso quale genere di discorso il Principe potrà prendersi cura di se stesso e anche di coloro che governa? Come governare il Principe in modo che egli possa governare se stesso e governare gli altri? È questo uno dei punti su cui vorrei insistere. Questa nozione voi la trovate anche nell'ambito delle esperienze e delle tematiche religiose, laddove si verifica uno slittamento, un cambiamento curioso assai interessante e quasi un rovesciamento da un polo all'altro di questa nozione di *parrēsia*: all'inizio la si trova come obbligo, per il maestro, di dire al discepolo tutto ciò che è necessario in termini di verità; poi la si ritrova come possibilità, per il discepolo, di dir tutto di se stesso al maestro. Si passerà quindi da una nozione intesa come obbligo, per il maestro, di dire ciò che è vero al discepolo, a una nozione intesa come obbligo, per il discepolo, di svelare al maestro la realtà di se stesso.

In terzo luogo, vi è infine una ragione che fa la ricchezza di questa nozione: qualunque sia la sua valorizzazione abbastanza generale e costante (vi avevo detto: è una virtù e una qualità),

c'è di fatto molta ambiguità che ruota attorno a questa nozione, e la sua valorizzazione non era né del tutto costante né del tutto omogenea. Si vedrà ad esempio che la *parresia* cinica, il parlarfranco dei cinici, era ben lungi dall'essere un concetto e un valore assolutamente univoci. E si vedrà che la *parrēsia*, nella spiritualità cristiana, può assumere altrettanto bene il significato dell'indiscrezione: indiscrezione con cui si chiacchiera di tutto a proposito di se stessi.

Tutto questo vi sembrerà, al tempo stesso, astratto, impreciso, confuso e incerto. Cerchiamo allora, se volete, di andare un po' oltre e di essere più precisi. Non vorrei ora ripercorrere, qui, la storia di questa nozione passo dopo passo. Vado a scegliermi, se volete, un testo, un caso, un esempio medio di *parrēsia*, che per essere precisi si situa storicamente quasi a metà strada tra l'età classica e la grande spiritualità cristiana del IV e del V secolo. Qui vedremo come si gioca questa nozione di *parrēsia*, all'interno di un campo filosofico al tempo stesso tradizionale ma non molto ben definito. Il che significa, in tutta certezza, che vado a scegliermi questo esempio di *parresia* in un testo di Plutarco, autore medio in tutti i sensi. Vi sono molti testi di Plutarco – ci ritornerò sopra, d'altronde – che sono dedicati alla *parrēsia*, o piuttosto che fanno uso di questa nozione di *parrēsia*, poiché, lo ripeto ancora una volta, essa è molto raramente pensata per se stessa. Il testo di Plutarco da me prescelto fa parte delle *Vite parallele*: è la "Vita di Dione" (di cui citerò i capitoli 4 e 5). Sapete, almeno approssimativamente, chi è Dione: è il fratello di Aristomache. Ma forse non sapete chi è Aristomache. È una delle due mogli ufficiali di Dionisio, tiranno di Siracusa. Due erano le mogli di Dionisio: una era Aristomache, e il suo fratello minore si chiamava Dione. Nella vita di Siracusa Dione svolgerà un ruolo importante, in rapporto a Dionisio il Vecchio e soprattutto in rapporto a Dionisio il Giovane. È lo stesso Dione che ospiterà Platone, che ne sarà il discepolo, il corrispondente, il garante, il mallevadore quando Platone verrà in Sicilia. Ed è per suo tramite che si instaura il rapporto reale, effettivo di Platone con la vita politica di Siracusa e con la tirannide di Dionisio.

In questo testo Plutarco ricorda che Dione, fratello minore di Aristomache, era un giovane dotato di qualità molto belle:

grandezza d'animo, coraggio e capacità di apprendere.¹⁸ Tuttavia, giovane com'era, vivendo alla corte di un tiranno come Dionisio, si era un po' alla volta abituato "a una vita sottomessa e piena di timore" e ai "piaceri". Per queste ragioni era pieno di pregiudizi. Il che significa – evidente, qui, il riferimento a temi stoici o stoicizzanti – che la qualità stessa della sua natura non era stata intaccata, anche se un certo numero di false opinioni si era depositato nella sua anima. Ma un bel giorno il caso – "un qualche evento divino" benevolo, dice Plutarco¹⁹ – lo avvicina a Platone sulle coste della Sicilia. È qui che Dione fa la conoscenza di Platone, si lega alla sua scuola e al suo insegnamento e trae profitto dalle lezioni che il suo maestro gli impartisce. È in questo momento, come dice l'autore, che nel candore giovanile della sua anima riappare la sua vera e buona natura. Dione si aspettava che Dionisio – suo zio, il tiranno – influenzato dalle lezioni ricevute dal nipote, provasse i suoi stessi sentimenti, finendo per abbracciare "una dottrina e una filosofia che conducevano alla virtù". "Per il suo entusiasmo verso il bene si aspettava con ingenuità e inesperienza che anche Dionisio sarebbe stato affascinato da quegli stessi ragionamenti, e perciò si dette da fare e riuscì a indurre Dionisio a trovare il tempo per incontrare Platone e ascoltarlo".²⁰ Ed ecco ora in scena Platone, Dione e Dionisio. "L'incontro avvenne e l'argomento generale fu la virtù, e la maggior parte della discussione si svolse sul coraggio. Platone affermava che i tiranni dimostrano meno coraggio di tutti e poi, passato da qui a parlare della giustizia, sosteneva che la vita dell'uomo giusto è felice, mentre quella degli uomini ingiusti è misera [questa è dunque una lezione sulla virtù e sui suoi differenti elementi, sulle sue differenti componenti e forme: coraggio, giustizia; M.F.]. Dionisio allora, sentendosi come accusato, non poté tollerare questi ragionamenti [riguardanti il fatto che la vita dei giusti è felice e quella degli ingiusti infelice; M.F.] e si adirò con i presenti che, pieni di ammirazione, approvavano il filosofo ed erano affascinati dalle sue parole. Alla fine, irritato ed esasperato, chiese a Platone per quale motivo fosse venuto in Sicilia. Poiché quegli rispose che era venuto alla ricerca di un uomo virtuoso, il tiranno replicando disse: 'Ma per gli dei, è evidente che tu non lo hai ancora trovato!'. Dione e i suoi amici pensarono che questa

non era ancora la fine della sua ira e si affrettarono a far imbarcare Platone su una trireme che portava lo spartano Pollide in Grecia. Ma Dionisio chiese segretamente a Pollide di uccidere Platone durante la navigazione o almeno, se non voleva farlo, di venderlo in ogni caso come schiavo; diceva, infatti, che Platone non avrebbe subito alcun danno, ma, poiché era un uomo giusto, sarebbe stato ugualmente felice, anche se fosse divenuto schiavo. Si dice che pertanto Pollide portò Platone a Egina e là lo vendette come schiavo; infatti in quel tempo gli Egineti erano in guerra con gli Ateniesi e avevano decretato di vendere come schiavo qualsiasi ateniese che fosse stato catturato a Egina. Ciononostante Dione continuava ad avere presso Dionisio non minore onore e fiducia; anzi curò importantissime ambascerie, essendo inviato come incaricato a Cartagine, e ottenne singolare ammirazione da Dionisio che tollerava la libertà di parola [la *parrësia*] quasi solamente da Dione, il quale senza timore esprimeva quello che gli veniva in mente, come, per esempio, quando gli fece le sue rimostanze a proposito di Gelone [Gelone era un siracusano che aveva esercitato il potere prima di Dionisio; M.F.]. A quanto sembra infatti, mentre si stava deridendo il governo di Gelone, Dionisio disse che Gelone stesso era divenuto lo zimbello della Sicilia; il resto dell'uditorio finse di apprezzare il gioco di parole [è di fatto un gioco di parole: in greco ridere è *gelan*, che richiama Gelone: *Gelon/gelan*; erano stati fatti, dunque, degli stupidi scherzi sul nome di Gelone, dicendo che era lo zimbello della Sicilia; M.F.], ma Dione contrariato disse: 'Eppure ora tu sei tiranno perché ti è stata data fiducia grazie a Gelone; ma per causa tua non si darà più fiducia a nessun altro'. [Plutarco commenta, qui, questa dichiarazione parresiasistica fatta da Dione a Dionisio; M.F.]. Ed effettivamente Gelone aveva mostrato che era una cosa bellissima vedere una città governata da uno solo, mentre Dionisio dimostrò che era la cosa peggiore."²¹ Ebbene, credo che si abbia, qui, una scena esemplare di ciò che significa *parrësia*. Un uomo insorge contro un tiranno e gli dice la verità.

Bisogna ora guardare le cose un po' più da vicino. Vedete anzitutto che la scena è in qualche modo sdoppiata. Ci sono due individui che, volta per volta, danno una dimostrazione di

parrēsia. Prima c'è Platone: egli dice la verità facendo la sua grande lezione, classica e famosa, su ciò che è la virtù, su ciò che è il coraggio, su ciò che è la giustizia, su qual è il rapporto tra giustizia e verità. Egli dice il vero. Lo dice nella sua lezione e lo dice anche nella vivace replica che rivolge a Dionisio quando questi, irritato dalle sue lezioni, gli chiede cosa sia venuto a fare in Sicilia: sono venuto a cercare un uomo votato al bene, replica Platone, lasciando intendere che non era Dionisio quest'uomo votato al bene. Vedete che la parola *parresia* non è utilizzata a proposito di Platone, anche se siamo proprio al cospetto di una scena matriciale della *parrēsia*. E poi – secondo elemento, secondo momento della scena, o, piuttosto, prolungamento di questa scena – Dione, discepolo di Platone, appare, dopo la partenza e la punizione di Platone, come colui che continua a dire il vero a dispetto di tale punizione, di tale castigo, così visibile e spettacolare. Dice il vero e si colloca, in rapporto a Dionisio, in una posizione un po' diversa da quella di Platone. Non è il professore che insegna. È colui che, stando vicino a Dionisio – in quanto suo cortigiano, suo congiunto, suo cognato –, si assume la responsabilità di dirgli la verità, di esporgli la sua opinione ed eventualmente di replicare quando il tiranno dice cose false o fuori posto. Ed è a proposito di Dione che la parola *parresia* viene effettivamente utilizzata: stando vicino a Dionisio e dopo la grande lezione di Platone, Dione è colui che fa uso della *parrēsia*. È il parresiasta. È il veridico. Dione il veridico.* Vorrei – anche se l'idea mi è venuta tardi (per essere più precisi, presto: questa mattina) – accostare questa scena a un'altra scena, in cui la distribuzione dei personaggi è molto simile: si tratta infatti di un tiranno (*tyrannos*), del fratello di sua moglie e di colui che dice la verità. Non so fino a che punto sarebbe necessario analizzare un po' più da vicino l'analogia strutturale tra queste due scene. La scena la conoscete bene: il cognato del tiranno viene a dirgli la verità; il tiranno non vuole ascoltare la verità; il tiranno dice a suo cognato: in realtà, se vuoi dirmi la verità, non è affatto per delle buone ragioni, ma perché vuoi prendere il mio posto. A questo il cognato risponde: "No, se rifletti sulla mia posizione. Considera questo, innanzi tutto: credi forse che qualcuno preferisca regnare in mezzo alle paure, piuttosto che dormire sonni tranquilli, avendo un identico potere? Io, per

mia natura, non ho mai desiderato essere re più che agire da re, come qualunque altra persona ragionevole. Ora ottengo tutto da te, senza paura; se fossi re io stesso, dovrei fare molte cose anche contro voglia. Come potrebbe, dunque, essere per me più desiderabile un regno di un potere e di un'autorità senza preoccupazioni? Non sono tanto ingenuo da cercare onori che non siano realmente vantaggiosi. Ora vado d'accordo con tutti, ora tutti mi vogliono bene, ora quelli che hanno bisogno di te si rivolgono a me: qualunque cosa vogliano ottenere è qui che la trovano. Come potrei lasciare quello che ho per ottenere tutto questo? Non può fare del male una mente che sa ben ragionare. Io, per mia natura, non ho mai avuto questo proposito né mai mi assocerei a chi agisse così".²² Egli dice dunque: non temere nulla; tu mi accusi di voler prendere il tuo posto dicendoti di ricercare la verità. Ma io non voglio assolutamente andare in cerca del tuo posto. Sto bene dove sono, dal momento che accanto a te mi trovo in una posizione di privilegio e sono uno dei primi della città. Non esercito il potere, ma solo l'autorità, l'autorità tradizionale. Quanto a te, per prima cosa "vai a Pito e informati se ti ho riferito i vaticini in modo veritiero".* Vai a cercare tu stesso la verità. Te l'ho detta tornando da Pito. Se non mi credi, vacci tu stesso.

È Creonte che parla, beninteso, rivolgendosi a Edipo. Fino a un certo momento abbiamo qui una situazione in qualche modo tipica ed esemplare, che si presenta con le stesse modalità già viste prima: un tiranno esercita il potere e viene reso cieco dall'esercizio del potere, e qualcuno al suo fianco (il cognato, il fratello di sua moglie) viene a dire la verità. Viene a dire la verità e il tiranno, per l'appunto, non lo ascolta. Ebbene, questa scena dell'*Edipo Re* la ritroviamo, strutturata pressappoco alla stessa maniera, nel testo di Plutarco.

Cerchiamo ora di vedere un po' che cos'è questa *parresia* giocata da Plutarco nel suo testo. Come possiamo caratterizzarla? Procederò forse un po' lentamente, ma mi perdonerete, perché voglio che le cose siano abbastanza chiare. Quando si tratta di dare una definizione di *parresia* occorre essere prudenti e procedere passo dopo passo. Perché Plutarco può dire che Dione pratica la *parrêsia*? Secondo lui Dione pratica la *parresia* come del resto la pratica Platone, anche se questo non viene detto a proposito di Platone. La

parresia significa in primo luogo dire la verità. Ciò che giustamente distingue Dione dai cortigiani che circondano Dionisio, è che i cortigiani, sentendo una battuta stupida, ridono e fanno finta di prenderla per un motto di spirito: non perché sia così, ma perché sono degli adulatori. Il *parresista* sarà colui che dice la verità e che di conseguenza si smarcherà da tutto ciò che può essere menzogna e adulazione.

Parresiazesthai significa dire il vero. Ma è evidente che non può trattarsi di un modo qualsiasi di dirlo. È evidente, ad esempio, che quando Platone dice, in uno dei suoi dialoghi, che la vita dei giusti è felice e quella degli ingiusti infelice – e Dio sa quante volte lo ha detto! – non dà in ogni caso prova di *parrêsia*. Dà prova di *parresia* soltanto in quella situazione, in quel contesto preciso. E Dione, da parte sua, dà prova di *parresia* quando dice a Dionisio: Gelone ispirava fiducia alla città, e in quel momento la città stessa era felice; ma tu non ispiri più fiducia alla città, che quindi è infelice. Quando Plutarco stesso ripete questa medesima idea nella frase seguente – e dice: in effetti, la città governata da Gelone rappresentava lo spettacolo più bello e la città governata da Dionisio lo spettacolo più spaventoso –, ebbene, non fa che riprendere ciò che diceva Dione. Lo ripete, ma non dà prova, lui stesso, di *parrêsia*. Di conseguenza, si può dire che la *parresia* è proprio una maniera di dire il vero, ma il contenuto di verità non è ciò che la definisce. Che significa allora “maniera di dire la verità”? E come possiamo analizzare le differenti maniere possibili? Dove potremo collocare questa maniera di dire la verità?

Cominciamo, se volete, con la rapida eliminazione di un certo numero di ipotesi. Diciamo schematicamente che di solito si analizzano le maniere di dire il vero attraverso la struttura stessa del discorso, o la sua finalità o, se preferite, gli effetti che la finalità del discorso induce sulla struttura, e in questo stesso momento i discorsi vengono analizzati secondo la loro strategia. Le differenti maniere di dire il vero possono apparire come altrettante forme di una strategia della dimostrazione, o di una strategia della persuasione, o di una strategia dell'insegnamento oppure di una strategia della discussione. La *parresia* fa parte di una di queste strategie? È un modo di dimostrare? È un modo di persuadere? È un modo di

insegnare? È un modo di discutere? Vediamo rapidamente, ora, queste quattro questioni.

È evidente che la *parresia* non rientra nel campo di una strategia della dimostrazione. Non è una maniera di dimostrare. Lo si vede assai bene nel testo di Plutarco, dove trovate tutta una serie di esempi di *parrësia*. Platone, certamente, quando edifica la sua grande teoria sulla natura della virtù, della giustizia, del coraggio ecc., dimostra. Tuttavia, egli dà prova di *parresia* non soltanto con le dimostrazioni, ma anche con la sua risposta a Dionisio. Quanto allo stesso Dione, egli non sviluppa nessuna dimostrazione; si accontenta di enunciare degli aforismi, senza alcuno sviluppo dimostrativo. La *parresia* può dunque utilizzare, in effetti, degli elementi di dimostrazione. Può esserci *parresia* quando si sviluppino certe dimostrazioni. Dopotutto, quando Galileo scriverà i suoi *Dialoghi*, darà prova di *parresia* in un testo dimostrativo. Ma né la dimostrazione né la struttura razionale del discorso concorrono a definire la *parrësia*.

La *parresia* è una strategia della persuasione? Appartiene all'arte della retorica? Qui, evidentemente, le cose sono un po' più complicate. Come infatti si vedrà, da una parte la *parrësia*, in quanto tecnica, procedimento, maniera di dire le cose, effettivamente può e deve spesso utilizzare le risorse della retorica; dall'altra parte, in certi trattati di retorica la *parresia* (il parlar-franco, la veridicità) finisce per trovare spazio in quanto figura dello stile, abbastanza paradossale e curiosa. Quintiliano, nel secondo capitolo del libro IX (paragrafo 27) della sua *Institutio oratoria*, fa spazio, tra quelle che chiama le figure del pensiero (tornerò su tutto questo), alla *parresia* (alla veridizione, al parlarfranco), presentandola come la più spoglia di tutte le figure del pensiero. Cosa c'è di più spoglio, egli afferma, della vera *libertas*?²³ Dal suo punto di vista, la *parresia* è una figura del pensiero: una sorta di grado zero della retorica, laddove cioè la figura del pensiero consiste nel non utilizzare alcuna figura. Rimane il fatto, come potete constatare, che tra *parresia* e retorica vi è tutto un focolaio di questioni, tutta una rete di interferenze, di prossimità, di grovigli ecc., che occorrerà cercar di districare. Ma si può dire, in maniera generale, che la *parresia* non può essere definita solo come un elemento di rilievo entro il campo della retorica:

da una parte perché, come avete visto, essa si definisce fondamentalmente, essenzialmente e in primo luogo come il dire-il-vero, mentre la retorica è una maniera, un'arte o una tecnica che serve a disporre gli elementi del discorso in modo da persuadere (ma per la retorica non è essenziale che questo discorso dica o non dica il vero); dall'altra parte perché, lo vedete, essa è capace di assumere forme del tutto differenti, dato che vi è *parresia* sia nel lungo discorso di Platone che negli aforismi o nelle brevi repliche di Dione. Non esiste una forma retorica specifica per la *parrēsia*. E soprattutto, nella *parresia* non si tratta tanto – o per forza di cose – di persuadere. Certo, quando Platone fa la lezione a Dionisio, cerca proprio di persuaderlo. Si può dire lo stesso per Dione; egli dà il suo parere a Dionisio affinché questi lo segua, e in questa misura la *parresia* corrisponde proprio, come la retorica, alla volontà di persuadere: essa potrebbe richiamarsi ai procedimenti della retorica. Ma non è necessariamente questo l'obiettivo, il fine della *parrēsia*. È chiaro che Platone, rispondendo a Dionisio: sono venuto in Sicilia a cercare un uomo votato al bene (sottintendendo che non lo troverà), fa emergere qualcosa che appartiene all'ordine della sfida, dell'ironia, dell'insulto, della critica. Non dice questo per persuaderlo. Alla stessa maniera, quando Dione fa notare a Dionisio che il suo è un cattivo governo, mentre quello di Gelone era un buon governo, siamo anche qui di fronte a un giudizio, a un'opinione e non a un tentativo di persuadere. La *parresia* non deve essere dunque classificata o compresa, a mio avviso, dal punto di vista della retorica.

La *parresia* non è nemmeno una maniera di insegnare. Non è una pedagogia. Se infatti è vero che la *parresia* si rivolge sempre a qualcuno a cui si vuole dire il vero, non si tratta necessariamente di insegnarglielo. Si può insegnarglielo – è ciò che voleva fare Platone – ma nelle scene di cui vi ho appena parlato vi è tutta una brutalità, una violenza, una scabrosità della *parrēsia*, completamente differente da quello che può essere un procedimento pedagogico. Il parresiasta, colui che dice il vero in questa forma, sbatte la verità in faccia a colui con il quale dialoga, o al quale si rivolge, senza che sia possibile individuare un percorso – quello tipico della pedagogia – che va dal conosciuto allo sconosciuto, dal

semplice al complesso, dall'elemento all'insieme. Si può anche dire, fino a un certo punto, che c'è nella *parresia* qualcosa che si contrappone ad almeno alcuni tra i procedimenti della pedagogia. In particolare – sarà questo un punto importante su cui ritornare – non c'è niente di più lontano della *parresia* dalla famosa ironia socratica o socratico-platonica. Cosa troviamo in questa ironia socratica? Ebbene, vi troviamo un gioco nel quale il maestro finge di non sapere e porta il discepolo a formulare ciò che non sapeva di sapere. Al contrario, nella *parresia* – quasi si trattasse di una vera anti-ironia – colui che dice il vero sbatte la verità in faccia al suo interlocutore: una verità così violenta e scabrosa, espressa in maniera così perentoria e definitiva che l'altro, che sta di fronte, non può che tacere o soffocare la propria rabbia o anche passare a un registro del tutto diverso, arrivando, nel caso di Dionisio, a un omicidio. Colui al quale ci si rivolge, ben lungi dallo scoprire in se stesso, tramite l'ironia, la verità che non sapeva di sapere, è qui in presenza di una verità che non può accettare, che non può non respingere, al punto da produrre l'ingiustizia, la dismisura, la follia, l'accecamento... Si ha qui un effetto che è, molto chiaramente, non solo anti-ironico, ma anche antipedagogico.

La *parresia* è allora una certa maniera di discutere? Se non appartiene al campo della dimostrazione, della retorica e della pedagogia, si potrebbe forse dire che appartiene al campo dell'eristica?²⁴ Sarebbe forse, in effetti, una certa maniera di affrontare l'avversario? Non potrebbe forse esserci, nella *parrēsia*, una struttura agonistica con due personaggi che si fronteggiano e che entrano in lotta, l'uno contro l'altro, attorno alla verità? In un certo senso, credo che ci si avvicini molto di più alla dimensione della *parresia* quando si mette in evidenza la sua struttura agonistica. Ma non credo che essa appartenga a un'arte della discussione, se l'arte della discussione mira a rendere possibile il trionfo di ciò che si crede vero. Di fatto, nelle due figure che vediamo qui – Platone o Dione di fronte a Dionisio – non si tratta tanto di una discussione in cui uno dei due discorsi cercherebbe di aver la meglio sull'altro. Abbiamo, da una parte, uno degli interlocutori che dice il vero e che si preoccupa, in fondo, di dire il vero il più rapidamente, il più a gran voce, il più chiaramente possibile. E poi, di fronte, abbiamo l'altro che non risponde, o che risponde con mezzi

diversi dai discorsi. Ritornando a questo importante episodio, relativo a Dionisio e Platone, voi vedete come si imposta il gioco: da una parte Platone insegna. Dionisio non è né persuaso, né sottoposto a insegnamento, né vinto in una discussione. Nel momento in cui l'insegnamento si conclude, Dionisio sostituisce, a quello che è il linguaggio (la formulazione del vero attraverso il linguaggio), una vittoria che non è la vittoria del *logos*, che non è la vittoria del discorso: è la vittoria della violenza, della pura violenza, dal momento che Dionisio fa vendere Platone come schiavo a Egina.

Riassumiamo (si è proceduto con lentezza, ma credo che fosse necessario mettere da parte tutta questa analisi). Diciamo allora che la *parresia* è una certa maniera di dire il vero e che occorre capire che cos'è questa maniera. Ma questa maniera non ha a che fare né con l'eristica e con l'arte di discutere, né con la pedagogia e con l'arte di insegnare, né con la retorica e con l'arte di persuadere, e nemmeno con un'arte della dimostrazione. Di più: non si scopre, io credo, ciò che è la *parrêsia*, non si può isolarla, non si può cogliere ciò che la costituisce né attraverso l'analisi delle forme interne del discorso né attraverso gli effetti che questo discorso si propone di ottenere. Non la si scopre in quelle che potremmo definire le strategie discorsive. In che cosa consiste, allora, visto che non appartiene al discorso e alle sue strutture? Dal momento che non è nella finalità del discorso che la si può collocare, dov'è possibile situarla?

Riprendiamo allora la scena, o meglio queste due scene di *parrêsia*, cercando di far emergere i loro elementi costitutivi. Platone e Dione sono persone dotate di *parrêsia*. La utilizzano e se ne servono in forme molto differenti: lezioni, aforismi, repliche, pareri, giudizi. Tuttavia, quali che siano le forme in cui questa verità viene detta – quali che siano le forme assunte dalla *parresia* nel momento in cui si fa ricorso ad essa – vi è sempre *parresia* quando il dire-il-vero emerge in condizioni tali che chi lo dice o lo ha detto dovrà subire per questa ragione delle conseguenze onerose. In altri termini, se si vuole analizzare la natura della *parrêsia*, non lo si deve fare, io credo, né sul versante della struttura interna del discorso, né su quello della finalità che il discorso vero cerca di raggiungere rispetto all'interlocutore, ma sul versante del

locutore: cioè sul versante del rischio a cui va incontro il locutore stesso quando dice la verità. La *parresia* va cercata sul versante dell'effetto che il dire-il-vero può produrre sul locutore: dell'effetto di ritorno che il dire-il-vero può produrre sul locutore a partire dall'effetto che egli produce sull'interlocutore. Per dirla altrimenti, in presenza di Dionisio – il tiranno che monta in collera – dire la verità significa aprire per colui che la dice un certo spazio di rischio, una possibilità di minaccia e di pericolo, dove l'esistenza stessa del locutore verrà messa in gioco: ed è proprio in questo che consiste la *parrēsia*. Essa va dunque situata in ciò che collega il locutore alla verità di ciò che dice e alle conseguenze cui va incontro per averla detta. In queste scene, Platone e Dione sono persone che praticano il *parresiazesthai*, che praticano la *parrēsia*, poiché dicono effettivamente la verità: poiché, dicendola, espongono se stessi – loro che l'hanno detta – a pagare un certo prezzo per averla detta. E in questa circostanza sono pronti a pagare (e affermano, con il loro dire-il-vero, di essere pronti a pagarlo) non un prezzo qualsiasi: questo prezzo è la morte. È proprio questo, se volete – ed ecco perché assumo tale scena come scena matriciale ed esemplare di *parresia* –, il momento in cui i soggetti cominciano volontariamente a dire il vero, accettando deliberatamente ed esplicitamente che questo dire-il-vero possa costare loro la vita. I parresiasti sono coloro che accettano, al limite, di morire per aver detto il vero. O, più precisamente, i parresiasti sono coloro che cominciano a dire il vero a un prezzo non predeterminato, che può arrivare fino alla loro stessa morte. Ebbene, mi sembra questo il nocciolo della *parrēsia*. Non vorrei, è evidente, che ci si limitasse a questa formulazione un po' patetica del rapporto tra il dire-il-vero e il rischio della morte, ma è proprio questo, in definitiva, il nodo che bisognerebbe un po' sciogliere.

In questo momento sono imbarazzato. Vi è qui comunque – senza fare come Pierre Bellemare, che in questi casi mandava in onda una pagina di pubblicità²⁵ – una scansione in un certo senso naturale in ciò che voglio dire. Se siete d'accordo, allora prendiamoci cinque minuti di pausa e poi continuiamo. Altrimenti corro il rischio di farmi trascinare per un'altra mezz'ora, o per tre quarti d'ora, dal mio discorso. E il tutto

sarebbe forse un po' faticoso. Ci ritroviamo tra cinque minuti.

Note

¹ Cfr. lezione del 10 marzo 1982, in *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, a cura di F. Gros, Gallimard-Le Seuil, Paris 2001, pp. 355-394 [trad. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 330-367].

² Cfr. lezione del 3 febbraio 1982, ivi, pp. 172-174 [trad. it. cit., pp. 156-158].

³ Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. fr. di R. Van der Elst, Delagrave, Paris 1914 [Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Marsilio, Venezia 1984]. Per l'analisi di Foucault di questo testo, cfr. *L'Herméneutique...*, cit., pp. 378-382 [trad. it. cit., pp. 352-357].

⁴ Sul rapporto tra "cura di sé" e "conoscenza di sé", cfr. le lezioni del mese di gennaio 1982, in *L'Herméneutique...*, cit. [trad. it. cit., pp. 3-146].

⁵ Su questo movimento di estensione della cura di sé alla totalità dell'esistenza, cfr. ivi, lezione del 20 gennaio 1982 [trad. it. cit., pp. 71-107].

⁶ La metafora delle foglie morte proviene da Isaia (64): "Tutti appassiremo come foglie morte e i nostri errori ci trasportano come il vento".

⁷ Philodemos, *Peri parresias*, ed. A. Olivieri, Teubner, Leipzig 1914. Per una analisi di questo testo cfr. *L'Herméneutique...*, cit., pp. 370-372 [trad. it. cit., pp. 347-349].

⁸ La *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1894-1980) è un fondamentale dizionario enciclopedico tedesco. È a volte abbreviata PW, cioè Pauly-Wissowa, dal nome dei primi editori. Se ne trovano due nuove edizioni più maneggevoli: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart 1964-1975, 5 voll.; *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart 1996-2002.

⁹ Non si trova nulla di simile nella bibliografia completa degli scritti di Robert Philippson (in R. Philippson, *Studien zu Epicur und den Epikureern*, Olms, Hildesheim 1983, pp. 339-352). Ma è probabile che Foucault si riferisca, qui, all'articolo

“Philodemos” (RE 19, 2, 1938, 2444-2482), dove ci si occupa del trattato di Filodemo sulla *parrësia*.

¹⁰ G. Scarpata, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Paideia Editrice, Brescia 1964.

¹¹ M. Gigante, “Philodème et la liberté de parole”, in *Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e congrès, Paris 5-10 avril 1968*, Les Belles Lettres, Paris 1970. Cfr. l’analisi di questo testo in *L’Herméneutique...*, cit., pp. 371-374 [trad. it. cit., pp. 346-349].

¹² Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*, introduzione, traduzione e note di A.-M. Malingrey, Éditions du Cerf (coll. “Sources chrétiennes” 13), Paris 1947 [ed. it. Giovanni Crisostomo, *Lettere a Olimpia*, Monastero di Bose - Edizioni Qiqajon, Mangano, Biella 2001 (Testi dei Padri della Chiesa, 53)].

¹³ Jean Chrysostome, *Lettre d’exil*, introduzione, traduzione e note di A.-M. Malingrey, Éditions du Cerf (coll. “Sources chrétiennes” 103), Paris 1964 (nel significato, qui, di fiducia: 3-55, p. 72; 16-51, p. 138; 17-9, p. 140).

¹⁴ Jean Chrysostome, *Sur la Providence de Dieu*, introduzione, traduzione e note di A.-M. Malingrey, Éditions du Cerf (coll. “Sources chrétiennes” 79), Paris 1961. Secondo A.-M. Malingrey (nota 2, pp. 66-67) nel triplice significato di una garanzia fiduciosa (XI, 12, p. 67), di una libertà di parola di chi trasmette la parola di Dio (XIV, 6, p. 205) o di una garanzia coraggiosa di fronte alle persecuzioni (XIX, 11, p. 241; XXIV, 1, p. 272).

¹⁵ *Œuvres spirituelles par Dorothée de Gaza*, introduzione, testo greco, traduzione e note a cura di L. Regnault & J. De Préville, Éditions du Cerf (coll. “Sources chrétiennes” 72), Paris 1963. La *parresia* significa sicurezza fiduciosa (1613B, p. 112; 1661C, p. 226) oppure colpevole impudenza (1665 A-D, pp. 235-236).

¹⁶ Per un’analisi della *libertas* in Seneca, cfr. *L’Herméneutique...*, cit., pp. 385-388 [trad. it. cit., pp. 359-364].

¹⁷ Per la definizione della *parresia* (*libertas*) in Quintiliano, cfr. *infra*, nota 23.

¹⁸ Plutarque, *Vies parallèles*, t. III, “Dion”, 959d, capitolo IV, trad. fr. di B. Latzarus, Classiques Garnier, Paris, p. 110

[Plutarco, *Dione*, in *Vite parallele. Dione-Bruto*, Rizzoli, Milano 2008², 4 e 5 (tutti i passi citati da Foucault in questa nota e nelle note 19, 20 e 21 sono tratti dai capitoli 4 e 5, pp. 161-167)].

¹⁹ Ivi, cap. 4 (3-4) [trad. it. di questo passaggio citato da Gros: “per un qualche evento divino (*daimon tis*) Platone approdò in Sicilia, al di fuori di ogni calcolo umano; ma, come sembra, fu una divinità che, ponendo da lontano le basi per la libertà dei Siracusani e macchinando la caduta della tirannide, condusse Platone dall'Italia a Siracusa”, ivi, p. 163].

²⁰ *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 163 e 165].

²¹ Ivi, pp. 110-111.

²² Sophocle, *Œdipe-roi*, vv. 584-602, in *Tragédies*, t. I, trad. fr. di P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 1958, p. 230 [Sofocle, *Edipo Re*, a cura di L. Correale, cit., p. 89].

²³ Quintilien, *Institution oratoire*, libri VIII-IX, t. V, trad. fr. di J. Cousin, Les Belles Lettres, Paris 1978, cfr. p. 177 [Quintiliano, *Istituzione oratoria*, 2 voll., a cura di Simone Beta ed Elena D'Incerti Amadio, Mondadori, Milano 2007. Volume II, a cura di Simone Beta, Libro IX (2), pp. 292-293: “Si potrebbe fare la medesima considerazione a proposito del parlare liberamente, che Cornificio chiama ‘licenza’, mentre i Greci *parresia* (libertà di parola). Che cosa è infatti meno figurato della vera libertà di parola?”].

²⁴ Si intende con questo termine un'arte della controversia e del dibattito (dal greco *eris*: disputa, *querelle*; la dea Eris è dea della discordia), sviluppata soprattutto dalla Scuola di Megara (V-IV secolo). In un testo celebre (il capitolo 2 delle *Réfutations sophistiques*), Aristotele distingue gli argomenti didattici, dialettici, critici ed eristici, definiti come argomenti che traggono conclusioni a partire da premesse probabili solo in apparenza [cfr. Aristotele, *Opere*, volume II, Laterza, Roma-Bari 1973 (le *Confutazioni sofistiche* - pp. 227-302 - rappresentano la seconda parte dell'*Organon*, qui tradotto da Giorgio Colli)].

²⁵ Allusione a una famosa trasmissione televisiva dell'epoca (“C'est arrivé un jour”) in cui P. Bellemare, su TF1, teneva in sospeso il suo pubblico raccontando storie emozionanti e inserendo sempre una pausa pubblicitaria nel momento più critico del racconto.

* M.F.: Preferite forse che scriva alla lavagna? [*si sente il rumore del gesso*].

* Questo studio del 1964, noto a Foucault e ora esaurito, è consultabile nella sua nuova edizione più recente: G. Scarpato, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia, Brescia 2001. *N.d.T.*

* Il manoscritto prolunga così l'analisi di questa scena: "scena a due componenti: la componente filosofica che istruisce le anime e dice loro la verità; la componente politica con il sovrano in mezzo alla corte; queste due componenti si ricongiungono nella discussione tradizionale: su tirannia/felicità/giustizia".

* Pito è il nome del santuario di Apollo a Delfi. Nel testo francese, questa frase - "vai a Pito e informati se ti ho riferito i vaticini in modo veritiero" - viene riportata senza virgolette: l'abbiamo messa tra virgolette poiché traduce alla lettera il testo di Sofocle (Sofocle, *Edipo Re*, a cura di L. Correale, Feltrinelli, Milano 2008¹², p. 89) e segue immediatamente il lungo passo appena citato tra virgolette da Foucault. *N.d.T.*

Lezione del 12 gennaio 1983

Seconda ora

Punti di irriducibilità dall'enunciato parresiastico all'enunciato performativo: apertura di un rischio indeterminato / espressione pubblica di una convinzione personale / messa in gioco di un libero coraggio - Pragmatica e drammatica del discorso - Uso classico della nozione di parrësia: democrazia (Polibio) e cittadinanza (Euripide).

Allora, un po' per cercare di districare la formula generale un tantino incerta che vi ho appena proposto - prendendo come situazione limite quella del parresiasta che si alza, prende la parola di fronte a un tiranno e rischia la sua vita - mi accingo, con la scelta di un riferimento, ad assumere come controesempio, come forma di enunciazione rovesciata rispetto alla *parrësia*, quelli che oramai da molti anni vengono chiamati enunciati performativi (sono diventati un'ovvietà, ma questo, dopotutto, può farci comodo). Sapete molto bene che la presenza di un enunciato performativo presuppone il fatto che ci sia un certo contesto, più o meno strettamente istituzionalizzato: un individuo che sia in possesso dello statuto richiesto o che si trovi in una situazione ben definita. Essendo questa la condizione che rende performativo un enunciato, ebbene, vi sarà un individuo che formula questo enunciato. E l'enunciato è performativo qualora si dia il caso che l'enunciazione stessa renda effettiva la cosa enunciata.* Conoscete l'esempio banalissimo: il presidente della seduta si siede e dice: "La seduta è aperta". L'enunciato "la seduta è aperta", malgrado la sua apparenza, non è un'affermazione: non è né vero né falso. Si dà semplicemente il caso - fatto essenziale, questo - che la formulazione "la seduta è aperta" fa sì che la seduta sia, perciò stesso, aperta. O ancora: in un contesto molto più debolmente istituzionalizzato, ma che

implica egualmente un insieme di riti e una certa situazione ben definita, quando qualcuno dice “mi scuso”, ebbene, costui si è effettivamente scusato, e l’enunciazione stessa “mi scuso” rende effettiva la cosa enunciata, e cioè che qualcuno si è scusato con qualcun altro. Ebbene, riprendiamo ora, a partire da questo esempio, i differenti elementi della *parrēsia*: di questo enunciato di verità e soprattutto della scena al cui interno la *parresia* stessa si realizza. Con il testo di Plutarco ci troviamo – e qui, fino a un certo punto, abbiamo un elemento in comune con gli enunciati performativi – in una situazione molto tipizzata, molto conosciuta, molto istituzionalizzata: la presenza del sovrano. Il testo lo mette bene in evidenza: il sovrano è presente ed è circondato dai cortigiani. Il filosofo viene a fare la sua lezione. I cortigiani applaudono la lezione. L’altra scena, molto simile e appena differente, è presente anch’essa in questo testo: vi è ancora il tiranno Dionisio in mezzo alla sua corte. I cortigiani sono presenti, ridono alle battute di Dionisio, e qualcuno, Dione, si alza e prende la parola. Il sovrano, i cortigiani, colui che dice la verità: scena classica (era anche, lo ricorderete, la scena di *Edipo*).

Vi è tuttavia una differenza notevole e di capitale importanza. In un enunciato performativo, gli elementi della situazione sono tali che l’enunciato, una volta pronunciato, è seguito da un effetto: un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato, che definisce esattamente il carattere performativo dell’enunciato. Mentre nella *parrēsia*, al contrario – quale che sia il carattere abituale, familiare, quasi istituzionalizzato della situazione in cui si realizza – ciò che la produce è il fatto che l’introduzione, l’irruzione del discorso vero determina una situazione aperta, o piuttosto apre la situazione e rende possibile un certo numero di effetti che non sono propriamente conosciuti. La *parresia* non produce un effetto codificato. Essa apre la possibilità di un rischio indeterminato. E tale rischio indeterminato è evidentemente funzione degli elementi della situazione. Quando ci si trova in una situazione come questa, il rischio è in qualche modo estremamente aperto, poiché il carattere, la forma illimitata del potere tirannico, il temperamento eccessivo di Dionisio, le passioni che lo animano, sono tutti fattori che possono produrre gli effetti peggiori: nel caso specifico, l’effettiva volontà di far morire chi

ha detto la verità. Ma vedete: anche se non si è di fronte a una situazione estrema come questa, anche quando non si ha a che fare con un tiranno che ha potere di vita e di morte su colui che parla, ciò che finisce per definire l'enunciato della *parresia* – ciò che in essa finisce per fare dell'enunciato di verità qualcosa di assolutamente singolare rispetto alle altre forme di enunciato e alle altre formulazioni della verità – è il fatto che nella *parresia* stessa vi è l'apertura di una possibilità di rischio. Anche in presenza di un enunciato di verità, non vi è *parresia* lungo l'itinerario di una dimostrazione realizzata in condizioni neutre, poiché colui che enuncia la verità in tali condizioni non si assume nessun rischio. L'enunciato di verità non prelude ad alcun rischio se viene considerato solo come elemento di un percorso dimostrativo. Ma a partire dal momento in cui l'enunciato di verità – sia esso interno (pensate a Galileo) o esterno a un percorso dimostrativo – costituisce un evento dirompente, che espone il soggetto che parla a un rischio non definito o mal definito, a partire da tale momento si può dire che vi è *parrēsia*. In un certo senso, siamo qui sul versante opposto a quello performativo, nel quale l'enunciazione di qualcosa provoca e suscita un evento del tutto determinato proprio in funzione del codice generale e del campo istituzionale in cui l'enunciato performativo viene pronunciato. Sul versante opposto abbiamo un dire-il-vero, un dire-il-vero dirompente, che produce frattura, che espone al rischio: possibilità, campo di pericoli, in ogni caso eventualità non determinata. Questo è il primo aspetto, il primo carattere.

In secondo luogo – stando sempre al paragone con l'enunciato performativo – sapete molto bene che è molto importante, in esso, lo statuto del soggetto dell'enunciazione. Chi apre la seduta, per il fatto stesso di dire “la seduta è aperta”, bisogna anche che ne abbia l'autorità e che sia presidente della seduta. Chi dice “mi scuso”, produce un enunciato performativo solo a partire dal momento in cui si trova effettivamente nelle condizioni di potersi o di doversi scusare per aver offeso il suo interlocutore, oppure per il fatto di trovarsi in tale o tal'altra situazione nei suoi confronti. Chi dice “ti battezzo”, bisogna che sia anche in possesso dello statuto che gli permette di impartire il battesimo: cioè che sia almeno cristiano ecc. Ma se c'è bisogno di questo statuto per

produrre un enunciato performativo, poco importa, in compenso – se si vuole che l'enunciato sia effettivamente performativo –, che esista un rapporto in qualche modo personale tra colui che enuncia e l'enunciato stesso. Per dirla altrimenti e in termini del tutto empirici, poco importa che il cristiano che dice “ti battezzo”, facendo i gesti che fa, creda in Dio o nel Diavolo. Da quando avrà effettivamente fatto quei gesti e pronunciato quelle parole nelle condizioni richieste, si dà il caso che avrà somministrato un battesimo e il suo enunciato sarà stato performativo. Poco importa se il presidente che dice “apro la seduta” si stufa immensamente o sonnecchia. Avrà comunque detto “la seduta è aperta”. Lo stesso per le scuse: “mi scuso” diventa performativo non certo perché il soggetto è sincero quando lo dice. Lo diventa solo perché ha pronunciato la frase. La stessa cosa se dicesse: ti aspetto al varco e vedrai. In compenso, ciò che caratterizza la *parresia* è che questa indifferenza non è possibile. Non solo: essa è sempre una sorta di formulazione della verità a due livelli; un primo livello è quello dell'enunciato della verità stessa (qui, come nel performativo, si dice la cosa, punto e basta); un secondo livello, poi, è quello dell'atto parresiastico, dell'enunciazione parresiastica: cioè l'affermazione che questo vero che si dice lo si pensa, lo si stima, lo si considera effettivamente e autenticamente vero. Dico il vero, e penso sul serio che sia vero, e penso veramente di dire il vero nel momento in cui lo dico. L'aspetto indispensabile dell'atto parresiastico è questo sdoppiamento – o raddoppiamento – dell'enunciato di verità. Tale sdoppiamento si realizza nel momento in cui enuncio la verità del fatto che io penso questa verità e che, pensandola, la dico. Nel testo di Plutarco che ho scelto, è certo che questi due livelli – come accade d'altronde il più delle volte – non sono esplicitamente distinti e questo secondo livello (cioè l'affermazione sull'affermazione) è molto spesso implicito. Ciò non toglie che se voi considerate gli elementi stessi della scena che costituisce la *parrësia*, vedete assai bene che in tali elementi vi è qualcosa che indica questa affermazione sull'affermazione. E si tratta essenzialmente del carattere pubblico dell'affermazione. Ma non solo: si tratta anche del fatto che la *parrësia*, in questo caso (non sarà sempre così), si realizza nella forma di una scena in cui voi

trovate: il tiranno; di fronte a lui l'uomo che parla, che si è alzato o che fa la sua lezione e dice la verità; poi, intorno, i cortigiani, il cui atteggiamento varia a seconda dei momenti, della situazione, di chi sta parlando ecc. Ecco ciò che viene manifestato da questa scena, da questa specie di gara, da questa sfida: proprio quel rituale solenne del dire-il-vero, in cui il soggetto impegna ciò che pensa in quello che dice, in cui il soggetto attesta la verità di ciò che pensa nell'enunciazione di quello che dice. Per dirla altrimenti, credo che all'interno dell'enunciato parresiastico vi sia qualcosa che potremmo chiamare un patto: il patto del soggetto che parla con se stesso. Un patto che ha due livelli: il livello dell'atto di enunciazione e poi il livello, implicito o esplicito, attraverso il quale il soggetto si lega all'enunciato che ha appena pronunciato ma anche all'enunciazione. In questo senso il patto è doppio. Da una parte il soggetto parresista dice: ecco la verità. Dice che pensa effettivamente tale verità, e in questo si lega egli stesso all'enunciato e al contenuto dell'enunciato. Ma dall'altra parte stringe un patto anche rispetto alle cose che dice: sono colui che ha detto questa verità; mi lego dunque all'enunciazione e mi assumo il rischio di affrontare tutte le sue conseguenze. La *parresia* comprende dunque l'enunciato della verità. Poi, al di sopra di questo enunciato, essa comprende un elemento implicito che si potrebbe chiamare il patto parresiastico del soggetto con se stesso, attraverso il quale egli si lega al contenuto e all'atto stesso dell'enunciato: sono colui che ha detto questo. La gara, la sfida, la grande scena dell'uomo che si alza di fronte al tiranno e dice la verità, visto da tutta la corte, ascoltato da tutta la corte: ebbene, questo è il patto che viene esibito.

Terza differenza tra l'enunciato performativo e l'enunciato parresiastico: un enunciato performativo presuppone che colui che parla abbia lo statuto che gli permette, pronunciando il suo enunciato, di realizzare ciò che viene enunciato; bisogna essere presidente per aprire effettivamente la seduta; bisogna aver subito un'offesa per dire "ti perdono" e perché "ti perdono" sia un enunciato performativo. Inversamente, ciò che caratterizza un enunciato parresiastico non è il fatto che il soggetto parlante abbia tale o talaltro statuto. Può essere un filosofo, può essere il cognato del tiranno, può essere un

cortigiano, può essere chiunque. Non è dunque lo statuto a essere importante e necessario. Ciò che caratterizza un enunciato parresiastico è proprio il fatto che, al di là dello statuto e di tutto ciò che potrebbe codificare e determinare la situazione, il parresiasta sia colui che fa valere la propria libertà di individuo che parla. Dopotutto, se in effetti, grazie al suo statuto, Platone doveva proprio insegnare la sua filosofia – ed è ciò che gli si chiedeva –, egli era assolutamente libero, quando Dionisio gli poneva una questione, di non dare la risposta citata: io sono venuto in Sicilia a cercare un uomo votato al bene (e – sottinteso – non l’ho trovato). Questa risposta era in qualche modo un di più in rapporto alla funzione statutaria di Platone in quanto insegnante. Allo stesso modo, Dione, in quanto cortigiano, cognato del tiranno ecc., doveva certamente – era la sua funzione – esprimere buoni pareri e dare buoni consigli a Dionisio affinché potesse governare come si deve. Dopotutto, era una sua libera scelta il dire o il non dire: quando Gelone governava, le cose andavano bene; ora che governi tu, la città è in condizioni disastrose. Mentre l’enunciato performativo definisce un gioco determinato, in cui lo statuto di chi parla e la situazione in cui si trova il parlante condizionano esattamente ciò che esso può e deve dire, vi è *parresia* solo quando esiste libertà nell’enunciazione della verità: libertà dell’atto attraverso il quale il soggetto dice la verità, e anche libertà di quel patto attraverso il quale il soggetto che parla si lega all’enunciato e all’enunciazione della verità. Ed è proprio in questa specifica misura che nel cuore della *parresia* si trova non lo statuto sociale e istituzionale del soggetto, ma il suo coraggio.

La *parresia* – e qui riassumo, pregandovi di perdonarmi se sono stato troppo lento e statico – è dunque una certa maniera di parlare. Più precisamente: una maniera di dire il vero. È anche una maniera di tal fatta che apre la possibilità di un rischio a chi dice il vero. La *parrêsia*, inoltre, è una maniera di aprire questa possibilità di rischio a chi dice il vero e a chi si costituisce, in qualche modo, come interlocutore di se stesso quando parla: legandosi cioè all’enunciato della verità e all’enunciazione della verità. La *parrêsia*, infine, è una maniera di legarsi a se stessi nell’enunciato della verità: una maniera di legarsi liberamente a se stessi nella forma di un atto

coraggioso. La *parresia* è il libero coraggio attraverso il quale ci si lega a se stessi nell'atto di dire il vero. O ancora: la *parresia* è l'etica del dire-il-vero nel suo atto rischioso e libero. In base a queste ragioni, per la parola *parresia* – che nel suo uso era limitata alla direzione di coscienza e veniva resa con l'espressione “parlar-franco” – si può, io credo, se se ne dà una definizione un po' estesa e generale, proporre come traduzione il termine “veridicità”. Il parresiasta, colui che usa la *parrêsia*, è l'uomo veridico, cioè colui che ha il coraggio di rischiare il dire-il-vero e che lo rischia in un patto con se stesso, nella sua qualità di enunciatore della verità. Egli è il veridico. Mi sembra – si potrà forse tornarci sopra, non so se ne avrò il tempo – che la veridicità nietzscheana sia una certa maniera di mettere in gioco questa nozione, la cui lontana origine si trova nel concetto di *parresia* (il dire-il-vero), inteso come rischio per chi lo enuncia, come rischio accettato di chi lo enuncia.

Perdonatemi tutte queste lungaggini: si trattava di ricollocare la questione della *parresia* nel triplice contesto a partire dal quale vorrei affrontarla. In primo luogo, se volete, adottando questa definizione di *parresia* si vede anzitutto emergere ed entrare in gioco, questo è certo, una questione filosofica fondamentale: il legame che si stabilisce, né più né meno, tra la libertà e la verità. Non la ben nota questione – sapere fino a che punto la verità limita, circoscrive o costringe l'esercizio della libertà – ma in qualche modo la questione inversa: come e in quale misura l'obbligo di verità (l'“obbligarsi alla verità”, l'“obbligarsi attraverso la verità, attraverso il dire-il-vero”) è al tempo stesso esercizio della libertà ed esercizio pericoloso della libertà? Come il fatto di obbligarsi alla verità (di obbligarsi a dire la verità, di obbligarsi attraverso la verità, attraverso il contenuto di ciò che si dice e attraverso il fatto che lo si dice) diviene effettivamente l'esercizio – l'esercizio più elevato – della libertà stessa? È sullo sfondo di tale questione, credo, che bisogna sviluppare tutta l'analisi della *parrêsia*.

In secondo luogo: un contesto metodologico più stringato, anche più vicino all'analisi, lo vorrei molto schematicamente condensare o riassumere in questo modo. Se si adotta questa definizione generale di *parresia* a partire dall'esempio di Plutarco, si vede che essa è in definitiva una certa maniera di

dire, tale che l'enunciato e l'atto enunciativo avranno degli "effetti di ritorno" sul soggetto stesso: effetti che certamente non assumeranno la forma della conseguenza. Forse non sono stato molto chiaro al proposito. C'è stata *parresia* non perché, di fatto, Dionisio avrebbe voluto uccidere Platone per ciò che aveva detto. C'è stata *parresia* a partire dal momento in cui Platone, dicendo la verità, accetta in effetti il rischio di essere esiliato, ucciso, venduto ecc. La *parrēsía*, dunque, è proprio ciò per cui il soggetto lega se stesso all'enunciato, all'enunciazione, alle conseguenze di questo enunciato e di questa enunciazione. Ebbene, se la *parresia* è questo, vedete che vi è forse, qui, tutto uno strato di analisi possibili relative all'effetto di discorso. Conoscete perfettamente la distinzione che può esserci - con tutti i problemi connessi - tra l'analisi della lingua e dei fatti linguistici e l'analisi dei discorsi. Che cos'è ciò che chiamiamo, o che potremmo in ogni caso chiamare, la pragmatica di un discorso? Ebbene, è l'analisi di ciò che nella situazione reale di chi parla influenza e modifica il senso e il valore dell'enunciato. In questo senso, lo vedete, l'analisi o l'individuazione di un enunciato performativo dipende molto precisamente da una pragmatica del discorso. La situazione e lo statuto del soggetto parlante sono tali che l'enunciato "la seduta è aperta" avrà un certo valore e un certo significato che non saranno gli stessi se la situazione e il soggetto parlante sono differenti. Se un giornalista nell'angolo di una sala dice "la seduta è aperta", lo dice perché ha constatato che la seduta è stata appena aperta. Se invece lo dice il presidente della seduta, sapete bene che l'enunciato non ha lo stesso valore né lo stesso senso: è un enunciato performativo che apre effettivamente la seduta. Tutto questo è noto. L'analisi della pragmatica del discorso, lo vedete, è l'analisi degli elementi e dei meccanismi attraverso i quali la situazione in cui si trova l'enunciatore modificherà quello che può essere il valore o il senso del discorso. Il senso del discorso cambia in funzione di questa situazione, e la pragmatica del discorso è questa: in che termini può accadere che la situazione o lo statuto del soggetto parlante modifichino o influenzino il senso e il valore dell'enunciato?

Con la *parresia* vediamo apparire tutta una famiglia di fatti di discorso, per così dire, che sono del tutto differenti: sono

quasi l'inverso, l'immagine speculare di quella che viene chiamata la pragmatica del discorso. Abbiamo così tutta una serie di fatti di discorso in cui non è la situazione reale del soggetto parlante a modificare o influenzare il valore dell'enunciato: sono l'enunciato, e al tempo stesso l'atto di enunciazione, a influenzare, in una maniera o in un'altra, il modo di essere del soggetto. Prendendo le cose nella loro forma più generale e più neutra, possiamo dire, puramente e semplicemente: l'enunciato e l'atto enunciativo faranno sì che colui che ha detto la tal cosa l'abbia effettivamente detta, rimanendo legato, con un atto più o meno esplicito, al fatto di averla detta. Questa retroazione, grazie alla quale l'evento enunciativo influenza il modo di essere del soggetto - o grazie alla quale il soggetto, producendo l'evento enunciativo, modifica, afferma o in ogni caso determina e precisa il suo modo di essere in quanto soggetto parlante -, ebbene, è questo, credo, ciò che caratterizza un altro tipo di fatti di discorso del tutto differenti da quelli della pragmatica. Potremmo chiamare, per così dire, "drammatica" del discorso - togliendo dalla parola tutto quel che vi può essere di patetico - l'analisi di quei fatti di discorso che mostrano come l'evento stesso dell'enunciazione possa influenzare l'essere dell'enunciatore. In questo caso mi sembra che la *parresia* sia, molto precisamente, ciò che sarebbe possibile definire uno degli aspetti e una delle forme della drammatica del discorso vero. Si tratta del modo in cui, affermando il vero e nell'atto stesso di questa affermazione, ci si costituisce come colui che dice il vero, che ha detto il vero, che si riconosce come colui che ha detto il vero. L'analisi della *parresia* è l'analisi di questa drammatica del discorso vero che fa apparire il contratto stabilito con se stesso dal soggetto parlante nell'atto del dire-il-vero. Credo che in questo modo si potrebbe fare tutta un'analisi della drammatica e delle differenti forme di drammatica del discorso vero: il profeta, l'indovino, il filosofo, lo scienziato. Tutti costoro - quali che siano effettivamente le determinazioni sociali che possono definire il loro statuto - mettono infatti in gioco una certa drammatica del discorso vero: hanno cioè un certo modo di legare se stessi, in quanto soggetti, alla verità di ciò che dicono. Ed è chiaro che si legano alla verità di ciò che dicono in maniere differenti: a seconda

che parlino come indovini, come profeti, come filosofi o come scienziati all'interno di un'istituzione scientifica. Sono insomma molto differenti i modi di collegare il soggetto all'enunciazione del vero: è su questo, credo, che si potrebbe aprire il campo a molti studi possibili sulla drammatica del discorso vero.

Arrivo, a questo punto, a ciò che vorrei un po' fare quest'anno. Assumendo dunque come sfondo generale la questione filosofica del rapporto tra obbligo della verità ed esercizio della verità e come punto di vista metodologico ciò che si potrebbe chiamare la drammatica generale del discorso vero, vorrei vedere se a partire da questo doppio punto di vista (filosofico e metodologico) sia possibile fare la storia, la genealogia ecc., di ciò che potremmo definire il discorso politico. Esiste una drammatica politica del discorso vero? E quali possono essere le differenti forme, le differenti strutture della drammatica del discorso politico? In altri termini, quale tipo di drammatica del discorso vero viene messa in opera quando qualcuno si alza, nella città o di fronte al tiranno, quando il cortigiano si avvicina a colui che esercita il potere, oppure quando l'uomo politico sale sul podio e dice: "Vi dirò la verità"? Ciò che vorrei portare avanti, quest'anno, è dunque una storia del discorso della governamentalità: una storia che sceglierebbe come filo conduttore questa drammatica del discorso vero, che cercherebbe di individuare alcune grandi forme della drammatica del discorso vero.

E vorrei assumere come punto di partenza proprio la maniera in cui noi vediamo formarsi, qui, questa nozione di *parrēsia*: com'è possibile individuare, nell'antichità e nell'ambito della politica, la formazione di una certa drammatica del discorso vero, ad esempio del discorso del consigliere? Come si è passati da una *parresia* propria dell'oratore pubblico - lo vedrete subito o la prossima volta - a una concezione della *parresia* che caratterizza la drammatica del consigliere, il quale, stando vicino al Principe, prende la parola e gli dice ciò che deve fare? Sono le figure che vorrei studiare in un primo momento. In un secondo momento vorrei studiare la figura di ciò che chiamerò - così, un po' schematicamente (tutte queste espressioni sono ovviamente abbastanza arbitrarie) - la drammatica del ministro: cioè

questa nuova drammatica del discorso vero in ambito politico che appare attorno al XVI secolo, quando l'arte di governare comincia ad assumere la sua statura e la sua autonomia, definendo la propria tecnica in funzione di ciò che è lo stato. Che cos'è questo discorso vero rivolto al monarca dal suo "ministro",* in nome di qualcosa che si chiama ragion di stato e in funzione di una certa forma di sapere che è il sapere dello stato? Terzo momento: sarebbe possibile, ma non so se ne avrò il tempo, vedere l'apparizione di un'altra figura della drammatica del discorso vero in ambito politico. La figura, diciamo, del critico. Che cos'è il discorso critico in ambito politico che vediamo formarsi, svilupparsi – e assumere in ogni caso un certo statuto – nel Settecento e lungo i due secoli successivi? E infine, beninteso, si potrebbe individuare una quarta grande figura nella drammatica del discorso vero in ambito politico: la figura del rivoluzionario. Chi è colui che si alza in piedi, nel bel mezzo di un'assemblea, e che afferma: dico il vero, e lo dico nel nome di qualcosa che è la rivoluzione, che io farò e che noi faremo insieme?

Ecco, se volete, quello che è un po' il quadro generale degli studi di quest'anno. Sono allora, al tempo stesso, in ritardo e in anticipo. In ritardo in rapporto a ciò che volevo fare e in anticipo se avessi voluto fermarmi qui. [...*] Prima serie di studi allora, o prime considerazioni sulla maniera in cui si è formato questo personaggio: insomma, questo genere di drammatica del discorso che Dione esemplifica nel testo di Plutarco. La scena di cui vi parlo risale al IV secolo (è stata però scritta da Plutarco all'inizio del II secolo d.C.). Vi si vede la figura di questo consigliere del Principe che, di fianco a lui, vicino a lui, legato a lui da rapporti di parentela, si alza e gli dice la verità. E dice la verità con un tipo di discorso che Plutarco definisce esattamente *parrēsia*. Ho cercato di fornirvi una prima idea generale della nozione e dei tipi di problemi che essa poteva porre. Non bisogna infine dimenticare, tuttavia, che quando si ripercorre la storia diacronica della nozione di *parrēsia*, essa non ha assolutamente nei testi classici, e nei testi del IV secolo, il senso che le dà Plutarco quando la utilizza a proposito di Dione. L'uso del termine *parresia* nei testi classici è un po' più complesso e abbastanza differente. Vorrei indicarvi qui, oggi e la prossima volta, alcuni

di questi usi.

Anzitutto, mentre nel testo di Plutarco – anche in funzione di ciò che vi ho detto cercando di delucidare questa nozione – la *parresia* sembra legata a una virtù, a una qualità personale, a un coraggio (il coraggio nella libertà del dire-il-vero), il termine, così come voi lo trovate usato in epoca classica, non comporta prioritariamente, fondamentalmente ed essenzialmente questa dimensione del coraggio personale; esso è invece, molto di più, un concetto relativo a due cose: da una parte una certa struttura politica che caratterizza la città; dall'altra lo statuto sociale e politico di certi individui all'interno di questa stessa città. In primo luogo la *parrēsia*, come struttura politica. Solo un riferimento, che non risale d'altronde al IV secolo: si tratta di Polibio, che contestualizza un po' il problema. Nelle *Storie* (libro II, capitolo 38, paragrafo 6) Polibio definisce il regime degli Achei indicando tre grandi caratteristiche. Afferma che tra gli Achei si hanno città in cui si trova: la democrazia – *demokratia* –, l'*isēgoria* e la *parrēsia*.²

Demokratia: la partecipazione non di tutti, ma di tutto il *demos*, di tutti coloro che possono essere chiamati, come cittadini e quindi come membri del *demos*, a partecipare al potere.

Isēgoria: si rapporta alla struttura di eguaglianza in base alla quale diritti e doveri, libertà e obblighi sono gli stessi; sono gli stessi, pure qui, per tutti coloro che fanno parte del *demos* e che hanno perciò lo statuto di cittadini.

La *parrēsia*, infine, terza caratteristica di questi stati: cioè la libertà dei cittadini di prendere la parola; di prenderla, certamente, nel campo della politica, intesa sia dal punto di vista astratto (l'attività politica) sia in maniera molto concreta: il diritto nell'Assemblea, nell'Assemblea riunita – anche se non si esercitano cariche particolari, anche se non si è un magistrato – di alzarsi, di parlare, di dire il vero, o di pretendere di dire il vero e di affermare che lo si dice. È questa la *parrēsia*: una struttura politica.

Come appare abbastanza chiaramente in molti testi di Euripide, avete ora tutta una serie di diversi usi del termine *parrēsia*, che si rapportano meno alla struttura generale della città che allo statuto degli individui. Nella tragedia *Ione*, ai versi 668-675, trovate il seguente testo: “Se non troverò la

donna che mi ha dato alla luce, la mia non sarà vita. Posso esprimerti un voto? La vorrei di Atene, mia madre [la donna che mi generò e che io cerco; M.F.], per ricevere da lei il diritto di parlare da uomo libero [*hos moi genetai metrothen parrësia*: affinché la *parrësia* mi venga da parte di mia madre; M.F.]. In una città di purissima schiatta, lo straniero ha un bel diventare cittadino, la sua lingua resta quella di uno schiavo: egli non ha libertà di parola [*ouk ekhei parrësia*: non ha la *parrësia*; M.F.]”.*₃ Che cos’è questo testo, cosa ci fa capire? Si tratta di qualcuno che è alla ricerca dei suoi natali, che non sa chi è sua madre, e che vuole quindi venire a conoscenza della città e della comunità a cui appartiene. Perché lo vuole? Proprio per sapere se ha il diritto di parlare. E poiché si trova ad Atene e sta cercando questa donna, spera fortemente che la madre che finalmente scoprirà sia ateniese e appartenga insomma a quella comunità, a quel *demos* ecc.; e spera che in funzione di tale nascita egli stesso potrà godere del diritto di parlare liberamente, di avere la *parrësia*: giacché, egli afferma, in una città senza macchia, “di purissima schiatta” – cioè in una città in cui le tradizioni sono state conservate, in cui la *politeia* (la costituzione) non è stata alterata né da una tirannia o da una forma di dispotismo e nemmeno dall’integrazione abusiva di persone che non sono veri cittadini – ebbene, in una città simile solo quelli che sono cittadini hanno la *parrësia*. Due cose meritano di essere prese in considerazione, al di fuori di questo tema generale (un tema che forgia la ricerca di maternità da parte di questo personaggio unico e che fa dipendere il diritto di parola dall’appartenenza al *demos*): in primo luogo il fatto che questo diritto di parlare, questa *parrësia*, sono trasmessi, in tale circostanza, dalla madre; in secondo luogo potete anche vedere che in rapporto ai cittadini che hanno diritto di parola emerge e si definisce lo statuto dello straniero, la cui parola è serva, sempreché la città sia senza macchia. La sua parola è serva, cioè, molto precisamente, *to ge stoma doulon* (la sua bocca è schiava).

Il che significa che la restrizione relativa alla libertà del discorso politico, cioè relativa al diritto di parola, è totale. Lo straniero non ha questa libertà del discorso politico, non ha questa *parrësia*. Dunque: appartenenza a un *demos*; *parrësia* come diritto di parola, diritto di parola ereditato per via

materna; e infine esclusione dei non-cittadini, la cui lingua è serva. Ecco ciò che traspare nel testo.

Sentite, ora vorrei che ci fermassimo qui, anche se non abbiamo terminato, ma percepisco assai chiaramente che se mi cimentassi nel confronto tra questo testo e gli altri testi di Euripide... Si riprenderà allora la volta prossima. Grazie.

Note

¹ Cfr. i due riferimenti essenziali: J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire* (ed. orig. ingl. *How To Do Things with Words*, 1962), introduzione e trad. fr. di G. Lane, Le Seuil, Paris 1970 [trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1974]; J. Searle, *Les Actes de langage* (ed. orig. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969), trad. fr. di H. Pauchard, Hermann, Paris 1977 [trad. it. *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009].

² Polybe, *Histoires*, livre II, 38, 6, trad. fr. di P. Pédech, Les Belles Lettres, Paris 1970, p. 83 [Polibio, *Storie*, libro II, 38, 6, a cura di R. Nicolai, trad. it. di R. Palmisciano e C. Tartaglini, Newton & Compton, Roma 1998, p. 221: "Non è possibile trovare una costituzione politica e dei principi che più di quelli vigenti presso gli Achei mirino all'eguaglianza, alla libertà di parola e in generale all'autentica democrazia [*isegorias kai parresias kai katholou demokratias alethines systema kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tes para tois Akaiois hyparkhouses*]".

³ *Ion*, vv. 671-675, in Euripide, *Tragédies*, t. III, trad. fr. di H. Grégoire, Les Belles Lettres, Paris 1976, p. 211 [trad. it. Euripide, *Ione*, in *Elena. Ione*, Garzanti, Milano 2003, p. 185].

* Il manoscritto precisa: "Il performativo si realizza in un mondo che garantisce che il dire renda effettiva la cosa detta".

* Foucault precisa: tra virgolette.

* M.F. aggiunge: Prima di cominciare un po' questa storia della *parresia* e di quella prima figura, quella del consigliere, vorrei riprendere, non una questione, ma insomma qualcosa che avevo affrontato la volta scorsa; sarebbe possibile, se lo desiderate, un incontro con quelli che tra di voi portano avanti degli studi. Ancora una volta, non è per escludere gli altri, ma

si possono avere questioni, rapporti di lavoro un po' differenti dai rapporti puramente spettacolari che si sviluppano all'interno dei corsi. Non so, eventualmente, per quelli tra di voi che lavorano, che vorrebbero poter discutere il loro lavoro, o che vorrebbero, su ciò che dico, rivolgermi delle domande funzionali al loro lavoro, andrebbe bene mercoledì prossimo, attorno a mezzogiorno meno un quarto? Ci si prenderebbe una mezz'ora per il caffè, e poi cercherei di fissare l'aula limitrofa, cioè, credo, l'aula 3. Così ci si ritroverebbe in venti, trenta, insomma un piccolo numero... D'accordo, volete che facciamo così?

* Qualche leggero ritocco è stato apportato alla traduzione italiana di questo passo, per armonizzarla con le aggiunte di Michel Foucault, inserite nel testo, come al solito, tra parentesi quadre. *N.d.T.*

Lezione del 19 gennaio 1983

Prima ora

Il personaggio di Ione nella mitologia e nella storia di Atene - Contesto politico della tragedia di Euripide: la pace di Nicia - Storia della nascita di Ione - Schema aleturgico della tragedia - L'implicazione dei tre dire-il-vero: l'oracolo / la confessione / il discorso politico - Confronto strutturale tra Ione e Edipo-re - Le avventure del dire-il-vero nello Ione: la doppia semi-menzogna.

Oggi vorrei continuare un po' lo studio di questa nozione di *parrēsia*: nozione che in prima approssimazione sembra coprire un campo molto esteso, poiché il termine stesso si riferisce da una parte al "dire-tutto", dall'altra parte al "dire-il-vero" e infine al "parlar-franco". Dire tutto, dire il vero, parlare francamente. Sono i tre assi della nozione. E questa nozione, lo ricorderete, l'avevo evocata nel contesto particolare della direzione di coscienza. Quest'anno vorrei studiarla nel contesto più largo del governo di sé e degli altri.

Avevo un po' cercato, recentemente, di circoscrivere alcuni aspetti della nozione di *parrēsia*, così come può apparire in un testo in qualche modo medio (il testo di Plutarco), dove viene messo in scena lo scontro parresiastico - prima di Platone e poi di Dione - con Dionisio il tiranno. Allora, a partire da questo primo abbozzo, vorrei ora tornare un po' indietro, cercando di seguire più dettagliatamente la storia, o, in ogni caso, le differenti stratificazioni di questa storia della nozione di *parrēsia*, soprattutto nella prospettiva dei suoi significati politici. Tra i testi classici più importanti concernenti questa nozione, mi è sembrato di poterne individuare alcuni in Euripide. In particolar modo questi quattro testi: *Ione*, *Le Fenicie*, *Ippolito*, *Le Baccanti*. La volta scorsa vi avevo parlato molto rapidamente di un passaggio dello *Ione*, nel quale si

vede Ione, il personaggio principale, che spiega come, non conoscendo sua madre, abbia un gran bisogno di sapere chi è. Non soltanto vuole sapere chi è, ma vorrebbe che lei fosse ateniese, in modo da acquisire, dal lato materno (*metrothen*) il diritto alla parola libera, il diritto alla *parrësia*. Afferma infatti: "In una città di purissima schiatta, lo straniero ha un bel diventare cittadino, la sua lingua resta quella di uno schiavo [la sua bocca resterà schiava: *stoma doulon*; M.F.], senza libertà di parola [egli non ha la *parrësia*; M.F.]".¹ Era questo il testo che vi avevo segnalato la volta scorsa.

A proposito di questo testo si possono allora dire, in tutta evidenza, alcune cose. Dell'edizione Budé di Euripide voglio citare l'interessante profilo di Grégoire, storicamente molto adeguato e ben documentato: anche se l'edizione del testo è datata (risale al 1925-1930), ho potuto vedere che gli storici della letteratura non hanno cambiato granché rispetto a ciò che era stato stabilito sul piano storico. Grégoire afferma: ebbene, Ione è comunque un giovane molto dabbene, molto lodevole, molto dignitoso; dà prova di una "pietà vera", di un "affetto tenero"; ha una "intelligenza estrosa"; possiede la "gioiosa attività della giovinezza" e "tiene al suo parlar-franco".² Ebbene, mi sembra che questo problema del parlar-franco sia un po' differente e abbia altre dimensioni rispetto a quelle, psicologiche, indicate da Grégoire nel suo profilo. Se mi interessa a questo testo dello *Ione*, è perché si trova precisamente inserito a metà, o, diciamo, alla fine del primo terzo di una tragedia interamente dedicata, lo si può dire, alla *parrësia*: percorsa da parte a parte, in ogni caso, da questo tema della *parresia* (del dire-tutto, del dire-il-vero, del parlar-franco).

Riprendiamo un po', se volete, la storia che fa da sfondo alla tragedia. Ione è un personaggio che non appartiene a nessuno dei grandi insiemi mitici dell'eredità greca, che non occupa nessuna posizione in qualche pratica di culto conosciuta. È un personaggio tardivo, artificiale, che sembra aver fatto la sua apparizione, prima con un'esistenza molto discreta, all'interno delle dotte genealogie usate soprattutto a partire dal VII secolo e riattivate spesso nel V secolo. Attraverso queste dotte genealogie si trattava, lo sapete, di consolidare e di giustificare l'autorità politica di alcuni grandi gruppi familiari. Oppure si

trattava anche di assegnare degli antenati a una città, di rivendicare i diritti di questa città, di giustificare una politica ecc. In queste genealogie politiche, artificiali e tardive, Ione appariva (stavo per dire: come indica il suo nome) l'antenato degli Ioni. Il che significa che si è persino fabbricato il nome di Ione per assegnare un antenato agli Ioni, che erano stati da tempo battezzati con questo nome. Erodoto spiega così il fatto che gli Ioni, quando abitavano nel Peloponneso – cioè nella parte del Peloponneso denominata Acaia –, non avevano ancora questo nome. Si chiamavano Pelasgi. Ma all'epoca di Ione, figlio di Xuto, presero il nome di Ioni.³ Ione è dunque l'eroe eponimo degli Ioni, il loro antenato comune. È questo, per così dire, il tema generale delle genealogie che parlano di Ione.

Lascio da parte le differenti versioni e gli sviluppi successivi di questa genealogia. Vorrei solo indicare questo: Ione, antenato degli Ioni, era dunque localizzato in primo luogo in Acaia. Tuttavia Atene – mano a mano che cresceva la sua potenza, mano a mano che si accentuava la sua contrapposizione a Sparta, mano a mano, anche, che rivendicava ed esercitava la sua *leadership* sulla Ionia – tendeva sempre di più a presentarsi come la città degli Ioni, rivendicando Ione come ateniese, o in ogni caso come uno dei protagonisti della storia di Atene. E si vede che Ione, in una certa misura, emigra poco a poco ad Atene, dove, secondo certe versioni della leggenda, arriva a titolo di immigrato: un immigrato importante, decisivo, poiché è a lui che si attribuisce la prima grande rivoluzione o riforma della costituzione ateniese. A lui viene attribuito il seguente cambiamento: vi sarebbe stata, dopo la prima fondazione, una sorta di nuova fondazione di Atene, o in ogni caso una sua riorganizzazione interna, capace di suddividere il popolo ateniese in quattro tribù. All'origine di Atene e della sua organizzazione politica, vi sarebbero queste quattro tribù primitive. È d'altronde questa la versione che trovate nella *Costituzione di Atene* di Aristotele, dove vengono enumerate le undici rivoluzioni – o le undici grandi riforme – della città ateniese. La prima tra queste risale a Ione che fonda le quattro tribù.⁴ Per Aristotele, tuttavia, Ione è qualcuno che viene dall'Acaia, che immigra ad Atene e che la riorganizza. Ma si vede bene che tipo di imbarazzi e di problemi poteva suscitare

questo tipo di leggenda, in un'epoca in cui Atene rivendicava per se stessa l'autoctonia, cioè il fatto che gli Ateniesi, a differenza di tanti altri Greci, non sarebbero venuti da fuori, ma sarebbero nati nella loro stessa terra. Nell'epoca, quindi, in cui gli Ateniesi vogliono differenziarsi dagli altri greci - affermando la loro autoctonia originaria e pretendendo di esercitare il dominio politico sul mondo ionico - com'è possibile ammettere che il riformatore di Atene sia uno ionico immigrato? Di qui, se volete, la tendenza, la perpetua inclinazione di tutta questa leggenda, a integrare, a inserire Ione, quanto più è possibile, nella storia ateniese. Nel contesto di questo movimento - e di questa tendenza rispetto all'elaborazione della leggenda - si situa la tragedia di Euripide, e anche una tragedia scritta da Sofocle, ora perduta, intitolata *Creusa*, scritta, a quanto sembra, poco tempo prima dello *Ione* di Euripide.⁵ Verosimilmente nella tragedia di Sofocle - sicuramente, in ogni caso, nello *Ione* di Euripide - l'elaborazione della leggenda tenterà di assegnare alla leggenda stessa un significato accettabile. Ciò significa che sarà questa la posta in gioco dell'elaborazione tragica della leggenda: come conservare la funzione ancestrale e fondatrice di Ione in rapporto a tutti gli Ioni, ma iscrivendo e radicando nel contesto ateniese la sua storia e facendo di lui, contrariamente a quanto avviene nella forma originaria della leggenda, un soggetto nativo di Atene? Bisogna reintegrare Ione in Atene, conservandogli la sua funzione di antenato di tutti gli Ioni. Questo ribaltamento, che colloca ad Atene la nascita di Ione e fa di lui l'antenato di tutti gli Ioni, viene operato in maniera completa e fino ai suoi limiti estremi da Euripide: egli costruisce infatti un intrigo nel quale Ione sarà ateniese, completamente ateniese, o più esattamente di sangue ateniese e divino. Sarà figlio di Creusa per parte di madre e di Apollo per parte di padre. Sarà dunque ateniese. Con i suoi quattro figli, sarà all'origine delle quattro tribù primitive di Atene. Sarà, con i suoi quattro figli, l'antenato di tutti gli Ioni. Su un altro versante, gli verranno dati due fratellastri, Acheo e Doro, nati da sua madre Creusa e da Xuto. Acheo, come si evince con certezza dal nome, è il capostipite degli Achei. Doro, come si evince, anche in questo caso, dal nome, è il capostipite dei Dori. In questo modo Ioni, Achei e Dori si

ritrovano così parenti, grazie al legame di parentela che sussiste tra Ione, Creusa, Xuto ecc.: tutti personaggi che ritroviamo nella stessa Atene.*

Questa elaborazione della trama leggendaria di Ione, questa trasformazione di un immigrato in un autoctono, questa sorta di imperialismo genealogico, il quale farà sì che finalmente tutti i Greci (Achei, Dori, Ioni) verranno ricondotti a uno stesso ceppo, tutto questo – così come un certo numero di diversi insegnamenti interni al testo, disseminati lungo il testo – ha permesso agli storici, in particolar modo a Grégoire, di datare con precisione il dramma. E la data proposta da Grégoire è stata mantenuta fino a oggi. Si ammette che il dramma risalga al 418, molto verosimilmente alla seconda metà del 418: di sicuro durante il breve periodo della pace di Nicia, alla fine della prima parte della guerra del Peloponneso, quando Spartani e Ateniesi si erano combattuti. Dopo diverse peripezie, voi sapete che la vittoria era toccata, in ultima analisi, soprattutto ad Atene. In ogni caso, la pace di Nicia era stata firmata in condizioni tali che la potenza ateniese non si sentiva ancora intaccata (il disastro siciliano si verificherà solo dopo la rottura della pace di Nicia). La potenza ateniese non è intaccata. Il suo impero, soprattutto, non è stato toccato e Atene cerca di approfittare di questa tregua per rafforzare le sue alleanze, per affermare la propria supremazia e soprattutto per costituire una sorta di alleanza degli Ioni raggruppandoli sotto la sua guida. A partire da un certo periodo, questo raggruppamento ionico è uno degli elementi essenziali della strategia di Atene. Lo è certamente, in maniera più che mai netta, durante la pace di Nicia, quando lo scontro con Sparta non è ancora giunto a compimento ed è solo nella sua prima fase. E bisogna anche tener conto di un fatto che svolgerà un ruolo importante nel dramma: Delfi – Delfi con gli Anfizioni di Delfi: tutto il movimento di panellenismo che ruota attorno a Delfi, durante la prima parte della guerra del Peloponneso, prima della pace di Nicia – aveva mostrato più propensione verso Sparta che verso Atene. Durante tutta questa prima parte della guerra del Peloponneso c'era stata un'ostilità abbastanza violenta del centro delfico nei confronti di Atene, e la pace di Nicia rappresentava una specie di compromesso e di rappacificamento tra Delfi e Atene. Delfi aveva laconizzato,* e

la pace di Nicia costituisce uno degli elementi di una sorta di riconciliazione tra Atene e Delfi. È a partire da questa trama leggendaria e da questa strategia politica precisa che Euripide costruirà il suo dramma. L'intreccio prescelto obbedisce al seguente schema (spiegato del resto da Hermes agli inizi dell'opera, secondo un procedimento che si ritrova in molti lavori di Euripide e particolarmente in molte tragedie): un personaggio, a volte un dio – in questa circostanza si tratta di Hermes – entra in scena e spiega a che punto dell'intrigo si è arrivati, ricordando lo sfondo leggendario che sarà utilizzato nel dramma.

Allora ecco che Euripide, per bocca di Hermes,⁶ spiega. E dice questo: Eretteo – di sicuro ceppo ateniese, nato dalla terra stessa di Atene, garante, quindi, di questa autoctonia a cui gli Ateniesi tengono così tanto – ha avuto una figlia di nome Creusa, che si sente dunque ateniese di stirpe, direttamente legata attraverso il padre a questa terra d'Atene in cui egli è nato. Creusa, da ragazza, viene sedotta da Apollo. Viene da lui sedotta e presa nelle grotte stesse dell'Acropoli: nel luogo più vicino, quindi, al tempio e alla località sacra riservata al culto di Atena. Sedotta e presa da Apollo a lato dell'Acropoli, concepisce un figlio: per vergogna, al fine di nascondere il suo disonore, finirà per esporlo e abbandonarlo. E questo figlio scompare senza lasciare tracce. Di fatto, Hermes ha rapito il figlio nato dagli amori di suo fratello Apollo e di Creusa. Hermes lo rapisce proprio per ordine di Apollo, lo trasporta nella sua culla a Delfi, dove, sempre grazie a lui, viene deposto nel tempio. La Pizia, la sacerdotessa di Apollo, vedendo questo bambino e non sapendo – benché fosse una vaticinatrice – che si trattava del figlio di Apollo, lo prende per un trovatello: ciononostante gli dà rifugio, lo nutre e ne fa un servitore del tempio. Ed ecco dunque il figlio di Apollo e di Creusa divenuto un umile servitore, che spazzerà la soglia del tempio! Questo figlio, beninteso, è Ione. Durante questo periodo, Eretteo dà in moglie a Xuto sua figlia Creusa, di cui nessuno sa che è stata sedotta da Apollo e che ha un figlio. Ora, Xuto è uno straniero. Non è nato, lui, ad Atene. Viene, certo, dall'Acaia, cioè da una provincia del Peloponneso, ma è stato dato a Creusa da Eretteo poiché nel corso di una guerra di conquista dell'Eubea aveva aiutato Eretteo e l'esercito ateniese. Come ricompensa di tale

aiuto, Xuto riceve Creusa e la sua dote. Ecco: questa è la situazione che Euripide spiega o fa spiegare da Hermes all'inizio del dramma.

A questo punto vorrei fermarmi un istante, prima di entrare nell'analisi dei differenti elementi del dramma e del loro meccanismo. Vedete subito in che cosa consisterà l'opera: nella scoperta di una verità. La verità della nascita di Ione. Consisterà in questo: quel servitore anonimo del tempio di Apollo si rivelerà non come un figlio anonimo trovato a Delfi, ma piuttosto come qualcuno che, concepito e nato ad Atene, potrà rientrarvi per portare a termine la missione storica e politica di riorganizzazione della città. Ancor meglio: di fondazione di questa lunga dinastia umana rappresentata dagli Ioni. Questa rivelazione della verità relativa alla nascita di Ione è una trama drammatica che si ritrova in molte altre opere teatrali greche. Avremmo potuto ritrovarla, ad esempio, se il testo fosse stato conservato, in un'altra opera teatrale di Euripide, *Alexandros*⁷: in essa si racconta che Ecuba e Priamo, sovrani di Troia – avendo saputo da una profezia che il loro figlio (Paride, o Alessandro) avrebbe rischiato di scatenare il disastro di Troia –, decidono di esporlo e di abbandonarlo. Credono poi che sia scomparso. Ma ecco che un giorno lo rincontrano. E l'identità e la nascita di Alessandro-Paride si rivelano. Ebbene, da quel momento i disastri di Troia potranno aver luogo. Si tratta dunque di uno schema ben noto. In primo luogo, tuttavia, occorre osservare che questo venire alla luce della verità, della verità relativa alla nascita, avverrà in un luogo preciso. Non ad Atene, infatti, ma a Delfi, poiché a Delfi si trova Ione, nascosto dietro le sembianze di un servitore del tempio. La manifestazione della verità si produce in quel luogo di Delfi in cui, come ognuno sa, viene detto il vero. Viene detto in una forma oracolare: in quella forma oracolare del dire-il-vero che, come sapete, è sempre reticente, enigmatica, difficile da capire, e che tuttavia dice ineluttabilmente ciò che è e ciò che sarà. Il dio obliquo, il dio che, come diceva Eraclito, non parla che attraverso segni⁸: tale dio risiede precisamente a Delfi ed è a Delfi – meglio: molto vicino al tempio; meglio ancora: sul sagrato stesso del tempio – che questa verità verrà detta. Grazie al potere dell'oracolo? No, lo vedrete. Questa verità verrà detta molto vicino all'oracolo, nel luogo più vicino

all'oracolo, di fronte all'oracolo e fino a un certo punto contro l'oracolo. Siamo in ogni caso nel luogo essenziale del dire-il-vero oracolare all'interno della cultura greca. In secondo luogo, potete osservare che questa aleturgia, questa scoperta della verità, questa produzione della verità, si potrà realizzare solo se i due interlocutori dell'unione rimasta segreta e nascosta – Creusa, la donna, Apollo, il padre e il dio – diranno la verità su questa loro unione segreta. Bisogna che dicano ciò che hanno fatto, e bisogna che lo dicano alla loro progenie. Congiunzione della donna e del dio, concezione-nascita del figlio, esposizione realizzata dalla madre, rapimento realizzato da Apollo: i personaggi non sanno tutto questo, e tutto questo dovrà essere detto. In terzo luogo, bisognerà che tale disvelamento della verità spinga Ione a farlo ritornare in quella stessa Atene in cui è stato concepito e dove è nato, permettendogli di esercitare, proprio lì, un diritto politico fondamentale: il diritto di parlare, di parlare alla città, di rivolgersi alla città con un linguaggio di verità e con un linguaggio di ragione, che sarà esattamente una delle armature essenziali della *politeia*, della struttura politica, della costituzione di Atene. Di conseguenza il dramma andrà dal luogo – cioè Delfi – in cui il dio dice il vero attraverso la parola oracolare ed enigmatica, fino alla scena politica – cioè Atene – in cui il capo, con pieno diritto, fa uso del suo parlar-franco servendosi di una costituzione che è quella del *logos*. E questo passaggio – dal luogo in cui si dice oracolarmente la verità alla scena politica in cui si adotta il linguaggio ragionevole del governo – potrà compiersi solo se il dio e la donna, l'uomo e la donna, il padre e la madre dicono la verità circa la nascita del loro figlio confessando ciò che hanno fatto.

È questa serie dei tre dire-il-vero – quello dell'oracolo, quello della confessione e quello del discorso politico – che viene raccontata lungo tutto il dramma. Si tratta della fondazione del discorso vero nella città con una duplice operazione: con un duplice riferimento, prima alla parola dell'oracolo – che avrà da giocare, lo vedrete, un ruolo molto enigmatico e ambiguo – poi alla parola della confessione. La confessione del padre e della madre, del dio e della donna. È questa la serie, credo, che costituisce il filo conduttore della tragedia.* E nella misura in cui si tratta proprio di una tragedia del dire-il-vero, di un

dramma del dire-il-vero, *Ione* è a mio avviso la rappresentazione e lo sviluppo più luminoso di quella drammatica del discorso vero, del dire-il-vero, di cui vi ho parlato la volta scorsa, e che mi sembra sia il quadro entro cui si può comprendere la natura della *parrësia*.

Lo *Ione* è davvero la rappresentazione drammatica del fondamento del dire-il-vero politico nell'ambito della costituzione ateniese e dell'esercizio del potere ad Atene. Questo è il primo aspetto.

Il secondo aspetto su cui vorrei soffermarmi, prima di cominciare la lettura dello *Ione*, è il seguente: questo dramma, lo vedete, contiene sicuramente un certo numero di analogie con molte altre opere di Euripide. Esso contiene anche, mi sembra, un certo numero di analogie abbastanza precise con un altro lavoro che non è di Euripide, ma di Sofocle. E mi sembra che ci si possa servire di questa prossimità per analizzare un po' più da vicino, nello *Ione*, quello che accade e come la verità viene detta [...**].

La tragedia di Sofocle che vorrei accostare al dramma di Euripide è un'opera in cui entra in gioco - allo stesso modo, questo è certo - il dio di Delfi che dice e nasconde la verità. In quest'opera entrano in gioco anche i genitori che espongono i loro nati, un figlio che scompare, passa per morto e riappare. Non c'è bisogno di dirvi che l'opera a cui inevitabilmente *Ione* fa pensare, sia, come credo, *Edipo*. *Edipo* che è, allo stesso modo, un'opera del dire-il-vero, del disvelamento della verità, della drammaturgia del dire-il-vero o, se preferite, dell'aleturgia. Credo che sarebbe facile mettere in rilievo molti elementi comuni tra *Edipo* e *Ione*.

Elementi di simmetria diretta. Vi è una piccola scena abbastanza discreta... Non vorrei sovrainterpretare, ma nel dramma di Euripide si vede insomma molto presto, quasi all'inizio, il primo incontro di Ione con Xuto, colui che in buona fede crede di essere suo padre. Si incontrano, e la scena è abbastanza ambigua. Ancora una volta non bisogna, forse, sovrainterpretarla troppo, ma un certo numero di dati lascia supporre che Xuto - convinto in buona fede di salutare suo figlio - si getta su Ione, lo abbraccia, lo attornia di moine paterne. Ione si difende, con l'evidente pudore di un giovane che si ritrova assalito da un signore barbuto, e gli dice:

mantieni la calma (*eu phroneis*),⁹ sii ragionevole. E siccome Xuto, nel suo slancio paterno, continua a manifestare il suo affetto, Ione si adira e minaccia di ucciderlo. Si può, io credo, riconoscere qui una sorta di eco della famosa scena di Laio e di Edipo, che, come sapete, in molte versioni (non in quella di Sofocle ma in ogni caso in altre) era una scena di seduzione.¹⁰ Poiché Laio ha voluto sedurre il giovane Edipo che passava per la via, Edipo ha risposto uccidendolo. Abbiamo intanto questo dato.

Altri dati sembrano più convincenti: in particolar modo alcuni elementi di simmetria inversa. Ione, in effetti, vive senza sapere di essere nel tempio di Apollo. Il che significa che egli vive in casa del padre senza saperlo, così come Edipo viveva in casa di una donna che era la sua sposa, senza sapere che essa era sua madre. Ione vive in casa di Apollo come Edipo vive in casa di sua madre.

Qui si vede allora, in un secondo momento, una scena assolutamente esplicita, nella quale – per un certo numero di ragioni e attraverso peripezie che vi racconterò o vi riassumerò – Ione, a un certo momento, vuole uccidere sua madre senza sapere, certamente, che si tratta di sua madre. Abbiamo qui, io credo, l'esatta riproduzione – ma trasferita questa volta sulla madre – dell'assassinio di Laio da parte di Edipo.

Credo anche che tra queste due opere si possano mettere in rilievo delle analogie che passano attraverso il meccanismo stesso della ricerca della verità, costruita, in qualche modo, una metà per volta. In *Edipo*,¹¹ lo ricorderete, trovate nella prima parte dell'opera la scoperta della verità circa l'assassinio di Laio. Poi, nella seconda parte, troverete la scoperta della verità circa la nascita di Edipo. E a sua volta, la scoperta dell'assassinio di Laio può essa stessa dividersi in due, nella misura in cui prima si ha la narrazione di Edipo, che racconta come uno sconosciuto è stato ucciso sulla strada, poi si avrà il racconto da cui sapremo che questo sconosciuto non può essere che Laio. Allo stesso modo, per quanto riguarda la nascita, la verità avanza una metà alla volta. Anche qui, lo vedrete, questa verità che si fa strada una metà per volta ci mostrerà prima la metà paterna, poi la metà materna, fino a quando l'insieme di questi elementi non arriverà a ricomporre la verità nel suo insieme.

Solo che, se si hanno molti elementi comuni e delle analogie sia negli episodi che nella struttura delle due opere, mi sembra che sussista una differenza, direi persino un'opposizione, tra la drammaturgia del dire-il-vero nell'*Edipo* e la drammaturgia del dire-il-vero nello *Ione*. Nell'*Edipo*, in effetti, all'inizio il dire-il-vero è realizzato da Edipo stesso. È Edipo che vuole sapere la verità. Egli ha bisogno di conoscerla in quanto sovrano e al fine di riportare la felicità e la pace nella sua città. E questa verità che cosa ci rivela? Ebbene, Edipo rivela anzitutto a se stesso di aver ucciso suo padre, di aver dunque, in qualche modo, creato un buco nella sovranità che si esercitava sulla città e nel palazzo stesso di Laio. Si precipita in questo posto vacante, sposando sua madre e prendendo il potere. Ed è la scoperta di tutto questo che lo porta infine a essere escluso e a escludere se stesso dalla città. Lo dice lui stesso alla fine della tragedia: "Questa città, la città dei miei padri, non sia condannata ad accogliermi vivo".¹² Sarà dunque obbligato a partire, grazie alla scoperta stessa di questa verità: grazie al processo di scoperta della verità da lui stesso innescato. Oramai non gli resterà più nient'altro che errare attraverso il mondo, entro la notte della sua cecità, poiché si è trafitto gli occhi. E in questa terra che percorrerà, senza tetto e senza patria, cosa gli resterà per orientarsi? Egli lo dice anche molto chiaramente, alla fine dell'opera: per orientarsi non avrà che la voce delle sue figlie e la propria voce, che egli sente fluttuare nell'aria senza riuscire a situarla, senza sapere dov'è lui stesso, senza sapere dove sia questa voce. Ed è attraverso questa erranza, guidata solo dallo scambio di voci tra il padre e le figlie, che Edipo vagherà in terra greca fino a quando non troverà, proprio ad Atene, l'approdo finale per il suo riposo.¹³

Con lo *Ione*, al contrario, si ha un processo di scoperta della verità in cui si vedrà che, da una parte e in primo luogo, non è Ione stesso che cerca la verità. La cercano i suoi genitori. In secondo luogo, questa verità che verrà scoperta da Ione – o, piuttosto, questa verità che verrà scoperta a proposito di Ione – non consiste, di sicuro, nel fatto che egli ha ucciso suo padre. Scoprirà che ha, in qualche modo, due padri. Alla conclusione dell'opera si ritroverà con due padri: una sorta di padre legale, che sino alla fine continuerà a credere di essere il padre reale – ed è Xuto – e poi un secondo padre. Questo secondo padre è

Apollo: Apollo garante, grazie alla paternità reale di Ione, del fatto che suo figlio è stato davvero concepito ad Atene. Ed è in virtù di questa doppia paternità – di Xuto e di Apollo – che Ione, al contrario di Edipo, potrà rientrare e insediarsi in patria, recuperando tutti i suoi diritti. Grazie a questo legame fondamentale così ritrovato, grazie a questo reinserimento nella terra ateniese, egli potrà esercitare, ad Atene, il legittimo diritto alla parola; potrà, cioè, esercitare il potere. E quindi, in questi due processi dell'aleturgia della nascita, della scoperta della verità relativa alla nascita, avete di fatto a che fare – potete constatarlo – con due sviluppi differenti, che portano esattamente all'inversione del risultato: uno aveva un padre in meno, e alla fine è stato obbligato ad abbandonare la patria e a errare senza terra, guidato da una voce; l'altro, al contrario, scopre di avere due padri, e grazie a questa doppia paternità potrà innestare la sua parola, la sua parola di uomo che comanda, nella terra a cui ha diritto. È questa, per così dire, la cornice del dramma.

Vorrei ora mostrarvi, un po', come si svolge questo processo del dire-il-vero e questo svelamento della verità attraverso le differenti procedure del dire-il-vero, sullo sfondo di avvenimenti che vi ho già ricordato e che Hermes indica proprio all'inizio dell'opera; e cioè: la nascita segreta di Ione, il successivo matrimonio tra Creusa e Xuto, il fatto che Ione visse nascosto come servitore del dio a Delfi, senza che nessuno conoscesse la sua identità, e poi il fatto che Creusa e Xuto, all'inizio del dramma, non hanno ancora i loro due figli – Acheo e Doro¹⁴ – che nasceranno in seguito e dei quali vi è appena menzione negli ultimi versi. Sono dunque privi di posterità, ed è esattamente per questo che, pur abitando ad Atene – Xuto, capo immigrato ma marito di Creusa, e Creusa, figlia di Eretteo – vanno da Atene a Delfi per consultare il dio e chiedergli se avranno una discendenza: una discendenza che potrà assicurare la continuità storica e territoriale della città di Atene, che Eretteo, nato dalla terra attica, aveva fondato. Ecco dunque il primo punto: Creusa e Xuto vanno a consultare il dio. Vanno a consultare il dio perché non hanno figli e vogliono stabilire una continuità attraverso la discendenza.

Di fatto, vedete che la consultazione non è esattamente la stessa per i suoi due attori. Da una parte Xuto va a consultare

Apollo. Lo fa seguendo le regole comuni, per sapere se davvero avrà una discendenza. Questa la domanda rivolta all'oracolo. Apparentemente, Creusa rivolge al dio la stessa domanda: avrò io una discendenza? Di fatto, però, essa pone contemporaneamente un'altra domanda, dal momento che sa bene di aver avuto un figlio e di averlo avuto da Apollo. Essa va a porre questa domanda: che cosa è diventato mio figlio, il figlio che tu mi hai dato, che tu mi ha fatto generare e che io ho esposto? Vive ancora oppure è morto? Ma mentre con la prima consultazione, quella di Xuto, che è la più comune, viene posta una questione, se volete, ordinaria e pubblica, la domanda di Creusa (che hai fatto del figlio che mi hai dato?) è la domanda privata rivolta da una donna a un uomo, o, piuttosto, da una donna al dio.

Venendo a Delfi per porre questa doppia domanda - quella ufficiale e quella segreta -, Creusa e Xuto si presentano davanti al tempio di Apollo, incontrano un giovane che è lì, con dei rami di lauro in mano con cui scopa la soglia del tempio e con dell'acqua lustrale che versa: e la versa, egli dice, poiché ha il diritto di versarla avendo sempre conservato la sua castità. Ione non conosce certamente la propria identità e perciò non può riconoscere i suoi genitori, così come i suoi genitori non possono riconoscere lui. Abbiamo dunque tre individui ignari, ciascuno dei quali ha di fronte la risposta ai loro quesiti: Xuto cerca un erede, e di fatto ce l'ha di fronte a sé, senza saperlo; Creusa cerca un figlio, il figlio che essa ha avuto, e lo ha, lei pure, di fronte; quanto a Ione, egli si lamenta, d'altronde senza molta insistenza, di essere un figlio abbandonato, senza patria, senza madre e senza padre: quanto a sua madre, ce l'ha di fronte, quanto al padre, ne ha ben due: colui che diventerà il suo padre legale, Xuto, e poi, a fianco, dietro di sé, il suo padre reale, il dio. Se volete, abbiamo dunque questa situazione: da una parte, in fondo alla scena, il tempio del dio che sa tutto e che deve dire la verità, in risposta alle domande che gli vengono rivolte; dall'altra parte, davanti alla scena, il pubblico, l'anfiteatro, che all'inizio della rappresentazione è stato informato da Hermes sulla verità dei fatti. E tra queste due istanze di sapere, tra queste due istanze della verità - il pubblico avvertito dal dio Hermes e Apollo che certamente sa -, vi sono i tre personaggi che non sanno, che

non si riconoscono reciprocamente: per loro tutto il dramma consisterà esattamente, qui, nel disvelamento della verità all'interno dello spazio scenico. Aleturgia della verità, dunque.

Cos'è che costituirà la molla del dramma? Certamente la difficoltà stessa a dire la verità. Si tratta di una reticenza essenziale. Dovuta a che cosa? Ebbene: dovuta a due cose, ed è qui che il dramma dello *Ione*, a mio parere, è importante e interessante.

In primo luogo, se volete, c'è la ragione – stavo per dire strutturale – la ragione essenziale, fondamentale, permanente, la quale fa sì che quando gli uomini interrogano gli dei niente può forzare gli dei, qualora rispondano, a fornire risposte chiare. Al contrario, fa parte del dire-il-vero oracolare il fatto che la risposta possa essere compresa o non compresa dagli uomini. In ogni modo, il dio non è mai forzato dagli uomini al dire la verità. La sua risposta è ambigua ed egli è sempre libero di darla o di non darla. Reticenza, dunque, nella chiarezza stessa dell'enunciazione. Reticenza anche nel fatto che la libertà del dio di parlare o di non parlare viene garantita. Tutto questo fa parte, in un certo senso, del fondo comune. È il tratto permanente, il tratto comune a ogni gioco oracolare di domande e di risposte. Il testo fa spesso allusione e riferimento, rispetto alla struttura oracolare, a questa reticenza essenziale a dire tutta la verità da parte degli dei, e in particolar modo da parte del dio di Delfi. Al verso 374 e ai versi seguenti, si vede ad esempio Ione che dice a Creusa: "Il dio dovrebbe rivelare una cosa che vuole tenere nascosta?"; "non si chiede un responso che il dio rifiuta".¹⁵ Vi è qui il riferimento al fatto che il dio è sempre libero di tacere, se vuole. E poi, altrove, Ione dice a Xuto, che gli aveva riferito una risposta del dio: l'oracolo "che parla per enigmi: l'avrai frainteso".¹⁶ La risposta è un enigma, e perciò ci si può sempre sbagliare. Vi è, in tutto questo, un riferimento a elementi comuni.

Ma nel dramma c'è una ragione specifica, propria dello stesso intreccio, per cui la reticenza del dio è in qualche modo suggellata da un'altra clausola. In questa circostanza, infatti, se il dio tace non è solo perché è libero di non parlare, non è solo perché fa parte della risposta oracolare l'essere enigmatici e non parlare che per segni, come diceva Eraclito.¹⁷

Molto semplicemente, Apollo tace perché, avendo preso Creusa con la forza e avendola abbandonata accanto all'Acropoli, ha commesso un errore. È colpevole. E la colpevolezza del dio è un tema che si ritroverà massicciamente lungo tutto il dramma, dall'inizio alla fine. Passo ora ai dettagli dell'intreccio. Quando Ione apprende che Apollo ha sedotto una ragazza e l'ha abbandonata, ancora non sa, nella maniera più assoluta, che si tratta di sua madre. Non sa che si tratta di Creusa. Semplicemente, sente parlare di questa seduzione, e lui, Ione, che in ogni caso è il servitore fedele e anche casto del dio, si indigna e dice: "Ha agito male, Apollo, e la madre è una povera infelice".¹⁸ E in questo stesso dialogo in cui parla con Creusa sentiamo dire quanto segue.

Ione chiede: "Il dio dovrebbe rivelare una cosa che vuole tenere nascosta?".¹⁹ Creusa risponde: "Sì, perché qui ha il tripode profetico, che risponde a tutti i Greci".²⁰ Ione replica: "Lui si vergogna, non insistere"... E Creusa: "E lei si dispera, poveretta".²¹ Ione conclude: "Non lo troverai un intermediario. Smascherato nel suo sacrario, Febo [Apollo] avrebbe ragione di punire chi si offrisse come tuo tramite all'oracolo".²²

Vedete lo choc delle due parole, e di conseguenza il problema che viene posto. Apollo è stato ingiusto (*adikos*), ha commesso un errore. Ed è giustamente ("*dikaios*")²³ che egli rifiuterà di parlare e di designare se stesso come il colpevole. Di conseguenza la risposta non può venire dal dio: non a causa della struttura stessa del dire-il-vero oracolare, ma perché bisognerebbe che il dio confessasse di aver agito male, superando la vergogna per la sua cattiva azione. Questa vergogna provata dal dio per la sua cattiva azione è un filo conduttore del dramma. E proprio alla fine, quando tutta la verità verrà detta - quando finalmente l'aleturgia sarà completa e compiuta - verrà forse detta dal dio? Verrà forse detta da Apollo, da colui che pure, secondo il testo, deve la verità a tutti i Greci? Assolutamente no. È Atena - colei che apparirà al di sopra del tempio di Apollo, sovrastandolo e dominandolo - la divinità che alla fine dirà il vero: per ragioni che sono certamente politiche, ma anche per ragioni attinenti a ciò che sto spiegandovi. È Atena, la dea di Atene, che darà davvero fondamento a tutta la storia, che fonderà, con il suo discorso di verità, la struttura politica di Atene. Interverrà e

dirà la verità che il dio Apollo non può riuscire a esprimere, spiegando, d'altronde, perché è lei a farlo e non il dio. Essa afferma: Apollo non vuole proprio presentarsi in persona al vostro cospetto, poiché teme i pubblici rimproveri relativi al passato, e mi manda a dirvi che...²⁴ E tutta la funzione fondatrice e al tempo stesso profetica del dire-il-vero verrà assicurata da Atena: e questo sia perché bisogna, ancora una volta per ragioni politiche, che Atena stessa assicuri tale funzione, sia perché il dio non può lui stesso dire la verità.

Mi sembra che abbiamo, qui, uno dei tratti essenziali, caratteristici di questa tragedia di *Ione*: il dire-il-vero di un dio che parla agli uomini rivelando loro, secondo la funzione stessa dell'oracolo, ciò che è e ciò che sarà, deve anche essere, nel caso di Ione, il dire-il-vero del dio su se stesso e sui suoi errori. La reticenza dell'oracolo è anche l'esitazione a confessare. E questa sovrapposizione dell'enigma oracolare alla difficoltà di confessare, del dire-il-vero dell'oracolo al dire-il-vero della confessione – sovrapposizione che si compie nel dio e nella parola stessa del dio – è, io credo, una delle molle essenziali del dramma. Poiché abbiamo a che fare, qui, con una situazione in cui colui che deve dire la verità – colui che assolve questa funzione, colui che si viene a consultare per sapere la verità – non può dirla, dal momento che questa medesima verità sarebbe una confessione su se stesso, possiamo conseguentemente chiederci: come la verità potrà percorrere il suo cammino? Come si instaurerà il dire-il-vero? Come si instaurerà anche la possibilità di una struttura politica all'interno della quale si potrà dire il vero nella *parrêsia*? Ebbene, bisogna che siano gli uomini: che siano loro quelli che riescono a stanare questa verità e a praticare il dire-il-vero. Ed è infatti nell'ambito di questa deficienza del dio a dire il vero, nell'ambito di questa doppia reticenza – dell'oracolo e della confessione –, che gli umani cercheranno di cavarsela con la verità. Come faranno a far saltare il doppio sigillo dell'enigma oracolare e della vergogna della confessione? Credo che sia possibile riassumere il dramma e raggrupparne gli elementi dicendo che vi sono due grandi momenti.

Primo momento. Lo si potrebbe chiamare il momento della doppia semi-menzogna. Infatti, uno dei punti essenziali di questo dramma, su cui occorrerà ritornare, è proprio che in

esso, a differenza di quanto accade in *Edipo*, la verità non viene detta se non porta con sé una dimensione che io chiamerei un'illusione raddoppiata: al tempo stesso il suo accompagnamento necessario, la sua condizione e la sua ombra riportata. Nessun dire-il-vero senza illusioni. Vediamo in ogni caso come questo accade. Prima parte, dunque: le due semi-menzogne. Sono le seguenti: in primo luogo la semi-menzogna di parte materna; poi la semimenzogna di parte paterna, visto che le cose si innestano una metà alla volta, come in *Edipo*. Anzitutto la parte materna. Ecco dunque Creusa, la donna, e Xuto, l'uomo, che arrivano a Delfi. Xuto vuol domandare se avrà un figlio. Creusa vuole domandare, di fatto, cosa ne è di suo figlio. È Creusa che appare per prima in scena e che per prima incontra quel giovane che scopa la soglia del tempio con dei rami di lauro. Incontra quel giovane e gli dice che vorrebbe consultare il dio. Ione la interroga sui contenuti della consultazione, ma lei non osa certamente dire a Ione la verità circa le questioni che vuole porre al dio. Non osa dirgli: ho commesso un errore con il dio e vengo a chiedergli cosa ha fatto di mio figlio. Creusa allora dirà una semi-verità, o una semi-menzogna. Dirà ciò che qualsiasi persona potrebbe dire in un caso simile: ebbene, ho una sorella, una sorella che ha commesso un errore con il dio²⁵; da lui ha avuto un figlio e vorrebbe proprio sapere cosa ne è di suo figlio. Ecco, a questo punto, cosa dice Ione, credendo del resto alla sincerità di ciò che gli racconta Creusa (in questa circostanza, non conta che si tratti di Creusa o della sorella; per Ione la risposta è comunque chiara, o, piuttosto, la non-risposta del dio è necessaria): poiché il dio ha commesso un peccato, un peccato con tua sorella, non temere, il dio non parlerà.

Gli umani non possono forzare il dio a parlare contro la sua volontà. E poiché ha commesso un peccato, poiché è stato *adikos*, tacerà *dikaïos* (giustamente).²⁶ L'aver commesso un'ingiustizia dà un fondamento di giustizia al suo non parlare. Quindi non parlerà.

Ma durante o poco dopo questo dialogo tra Ione e Creusa, Xuto, da parte sua, fa la sua domanda, molto più semplice, molto più diretta, molto più chiara: avrò un figlio? E in qualche modo, mentre Creusa non dice che una mezza verità a Ione da lei interrogato, il dio risponderà con una mezza verità a Xuto,

che gli rivolge una domanda sincera e chiara. Il che significa che il padre e la madre, Apollo e Creusa, non oseranno dire la verità, né l'uno né l'altro: non diranno che semi-verità o semi-menzogne. [...] A Xuto che gli viene a chiedere: avrò un figlio?, Apollo risponde: è molto semplice, appena uscito dal tempio, il primo che incontrerai, il primo che verrà (*ion*: gioco di parole, certamente),²⁷ quello sarà tuo figlio. Riconoscilo come figlio.

Uscito dal tempio, Xuto incontra il ragazzo, che sta lì proprio per servire il dio e che gira attorno al tempio sul quale deve vegliare. Questo ragazzo è Ione. Ed è qui che si svolge quella scena in cui Xuto si getta su Ione e lo abbraccia, dicendogli: tu sei mio figlio. E Ione, un po' inquieto, replica: olà, calmati, altrimenti ti uccido. Di fatto, la non-verità o la semi-menzogna pronunciata dal dio non riguardava solo l'ambito della reticenza a confessare. O, piuttosto, la reticenza a confessare si traduceva, lì, nell'ambiguità oracolare normale, ordinaria, oserei dire. Il dio ha detto a Xuto: ti do un dono, "*doron*"²⁸; ti do in dono il ragazzo che incontrerai quando uscirai dal tempio. Dare in dono non vuol dire esattamente: quello sarà tuo figlio; ma significa fargli capire che, poiché è venuto a cercare un figlio, ciò che gli verrà dato in dono sarà il suo figlio reale.

Ora, attraverso questa indicazione del dio - che dice a Xuto: il primo che incontrerai sarà tuo figlio -, Ione si trova dunque dotato di un padre. Se infatti è un po' riluttante a lasciarsi abbracciare da quel signore barbuto, quando Xuto gli dice: ma sai, è il dio che mi ha dato questa risposta, dicendomi che riceverò come *doron* il ragazzo che incontrerò uscendo dal tempio, Ione è evidentemente obbligato a cedere e a riconoscere, con un po' di esitazione: sì, questo è mio padre. Ecco dunque Ione: grazie a una semi-verità, o a una semi-menzogna del dio, è dotato di una famiglia, o in ogni caso di un padre. Ma questa famiglia, ottenendola in tal modo, la riceve fuori dalla norma - direi quasi in forma anti-genitoriale - poiché di fatto crede, assieme a Xuto, che il loro sia un rapporto tra padre e figlio, mentre in realtà tra lui e Xuto (questa è la verità) non vi è nessuna relazione di parentela. Il vero rapporto di parentela è quello tra Creusa e Ione, ma tale rapporto non appare. Alla domanda non del tutto attendibile della vera madre, che fingeva di non essere la madre ma di

essere la sorella della madre, corrisponde la risposta obliqua che il dio ha fornito all'uomo: gli ha dato un falso figlio. Ma, dopotutto, le cose potrebbero fermarsi qui, dal momento che, arrivati a questo punto, Ione potrà rientrare ad Atene. Xuto non è assolutamente suo padre, ma, in definitiva, gli può servire da padre. Ione potrà vivere con Creusa: non sa assolutamente che si tratta di sua madre, ma alla fine le cose potrebbero sistemarsi. *Grossomodo*, si è assai vicini alla verità perché tutto possa continuare così. E d'altronde è proprio così che la pensa Xuto. Si accontenta perfettamente di questa soluzione, che in ogni modo, sinceramente, trova buona. Dice a Ione: ora le cose sono chiare, non sei più il figlio abbandonato che credevi. Da parte mia, cercavo di avere un figlio. Ora ce l'ho. "Lascia il sacro territorio e il tuo esilio, vieni ad Atene, secondo il desiderio di tuo padre [*koiniphron patri*²⁹ - e qui, certamente, come nell'*Edipo*, come in tutte queste tragedie, avete la frase anfibologica: secondo il desiderio di tuo padre. Xuto crede di essere lui stesso il padre; di fatto è con Apollo che si fa o dovrebbe farsi l'accordo; M.F.]; ad Atene ti aspetta uno splendido regno e la ricchezza. Non peserà più su di te la duplice traccia di trovatello e povero: sarai ricco e nobile."³⁰

Il problema sembra dunque risolto. Ione ha trovato dei genitori, e finalmente un padre. Xuto ha trovato un figlio. Gli propone di tornare ad Atene e di esercitare questo famoso potere che potrà garantire una certa continuità alla dinastia fondatrice di Atene. Dico una certa continuità, dato che, lo vedete, la situazione è approssimativa e per accettarla bisognerebbe non essere troppo osservatori. Bisognerebbe non essere troppo osservatori... ed è proprio questo, infatti, il caso di Xuto, che non è molto osservatore nei confronti di questa verità: insomma, nei confronti di questa semi-menzogna del dio, che in buona fede ha accettato e che assume come verità completa. Non è molto osservatore, perché quando dice a Ione: io sono tuo padre, tu sei mio figlio, questi replica: ma, insomma, da quale unione sono nato come figlio tuo?³¹ Dalla tua unione con Creusa? No, no, dice Xuto, non dall'unione con Creusa. Ma da chi sono nato, poiché tu non hai potuto mettermi al mondo da solo? A questo punto Xuto risponde: ascolta, non preoccuparti troppo. Anzitutto non devi temere una nascita ignobile, poiché io, Xuto, sono, in definitiva, figlio,

anzi discendente di Zeus, e da questo lato sei nobile. Quanto a tua madre... Sai, ho commesso errori di gioventù prima del matrimonio: follie giovanili, insomma. Ma Ione, poiché per ragioni che comprenderete subito vuole sapere lo stesso chi è esattamente sua madre – da chi è nata, qual è la sua nascita, la sua nobiltà, la sua terra d'origine –, insiste e dice: ma insomma, se mi hai concepito durante le tue follie giovanili, come ho potuto capitare qui, a Delfi? A questo punto, Xuto evoca un periodo che avrebbe trascorso lui stesso a Delfi durante le feste di Bacco; lì si sarebbe unito alle Menadi del dio, in una sorta di ierogamia che corrisponde, ma nella modalità dell'illusione e della menzogna, alla vera ierogamia che ci sarebbe stata tra Apollo e Creusa. Questa la soluzione proposta da Xuto: ebbene, ho fatto un figlio con una Menade del dio, nel corso di una cerimonia, di una festa e di un'ebbrezza rituali. Ora, questa spiegazione, assai approssimativa dal punto di vista della verità, è disastrosa dal punto di vista del diritto. Per quale ragione? Molto semplicemente perché Xuto viene dall'Acaia e ad Atene è uno straniero; vi è stato accolto come alleato ed è per ricompensarlo della sua alleanza e dell'aiuto fornito a Eretteo che gli venne donata Creusa. Se a questo punto ritorna con un figlio – un figlio che sarebbe stato concepito con una ragazza qualunque, benché Menade di un dio –, questo stesso figlio, nato da un padre e da una madre non ateniesi, non potrà in nessun caso esercitare quella funzione fondatrice nella città che corrisponderebbe esattamente alla funzione e alla vocazione di Ione. Non può esercitare questa funzione; perciò la verità approssimativa di Xuto si traduce di fatto in una sorta di interdetto giuridico, o di impossibilità giuridica. Ione si rende conto lui stesso che così non può andare e che il fatto di essere nato da Xuto e da una ragazza straniera non gli permetterà di fondare il suo potere. È proprio a questo punto che egli fa quella famosa dichiarazione di cui vi ho parlato, nella quale afferma: non posso ritornare ad Atene se non so da quale madre sono nato. Non posso ricevere da te il potere che mi proponi. Non posso sedermi sul trono e ricevere lo scettro. Non posso prendere la parola e produrre questa parola che comanda se non so chi è mia madre.³² Allora è questo testo e questa dichiarazione di Xuto che vorrei riprendere tra breve

con maggiori dettagli. [...*]

Note

¹ Euripide, *Ion*, cit., vv. 671-675, p. 211 [trad. it. cit., pp. 184-185].

² Si veda *Ion*, cit., “Notice” di H. Grégoire, pp. 177-178: “Il giovane ierodùlo ha la giusta pietà richiesta dalla sua professione, un affetto tenero e geloso per il dio che lo nutre, l’intelligenza spontanea, l’attività gioiosa tipica della sua giovinezza [...]. Ateniese senza saperlo, tiene più d’ogni altra cosa al suo parlar-franco”.

³ “Gli Ioni, per tutto il tempo in cui abitarono, nel Peloponneso, la regione che ora si chiama Acaia, e, prima che Danao e Xuto giungessero nel Peloponneso (a quello che riferiscono i Greci), si chiamavano Pelasgi Egialei; poi presero il nome di Ioni dal figlio di Xuto, Ione”: cfr. H. Grégoire, “Notice”, cit., pp. 177-178 [Erodoto, *Storie*, a cura di Luigi Annibaletto, Mondadori, Milano 2007; per il passo citato cfr. vol. II, VII, 94, p. 1219].

⁴ “Fu questa la undicesima trasformazione della costituzione ateniese. La prima modificazione della condizione originaria delle cose si ebbe con Ione e con quelli che insieme a lui si stabilirono: allora il popolo per la prima volta fu ripartito nelle quattro tribù e furono creati i capitribù”: cfr. Aristotele, *Constitution d’Athènes*, XLI, 2, trad. fr. di G. Mathieu e B. Haussolier, Les Belles Lettres, Paris 1967, p. 43 [Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973, XLI, 2, p. 45].

⁵ Su questo punto cfr. H. Grégoire, “Notice”, cit., pp. 161-163.

⁶ Euripide, *Ion*, cit., vv. 1-81, pp. 183-186 [trad. it. cit., pp. 130-139].

⁷ Su questa tragedia, della quale sono stati rinvenuti solo dei frammenti, si veda la notizia completa di F. Jouan & H. Van Looy, in Euripide, *Œuvres*, t. VIII: *Fragments 1^{ère} partie*, Les Belles Lettres, Paris 1998, pp. 39-58 [si veda anche la recente edizione in lingua inglese: Euripide, *Selected fragmentary plays*, II (*Filottete; Alessandro; Edipo; Andromeda; Ipsipile; Antiope; Archelao*), introduzione, traduzione e commento di

Christopher Collard, Martin J. Cropp e John Carrington Gibert, Aris and Phillips, Warminster 2004].

8 “Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica”: cfr. *Les Écoles présocratiques*, B XCII, a cura di J.-P. Dumont, Gallimard, Paris 1991, p. 87 [*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986, t. I, p. 215].

9 “*Eu phroneis men?*” (“Sei sicuro di stare bene?”); cfr. Euripide, *Ion*, cit., v. 520, p. 204 [trad. it. cit., pp. 172-173].

10 Sulle differenti versioni del più famoso parricidio, e più generalmente sul personaggio di Laio, cfr. T. Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque* (ed. orig. ingl. *Early Greek Myth: A Guide to Literature and Artistic Sources*, 1993), trad. fr. di D. Auger e B. Leclercq-Neveu, Berlin (coll. “L’Antiquité au présent”), Paris 2004, pp. 862-874.

11 Foucault aveva già proposto numerose volte un’analisi dell’Edipo: nel 1971 (corso inedito al Collège de France, “La volonté de savoir”), nel 1972 (conferenza inedita a Buffalo su “Le Savoir d’Œdipe”), nel 1973 (conferenza in Brasile su “Les formes juridiques de la vérité”, in *Dits et Écrits*, t. III, n. 139, pp. 553-570 [trad. it. *La verità e le forme giuridiche*, in “Archivio Foucault 2”, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 83-164]), nel gennaio 1980 (corso inedito al Collège de France, “Le Gouvernement des vivants”) e nel maggio 1981 (serie inedita di corsi a Lovanio intitolata: “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu”). Si mostra molto presto sensibile a questa struttura di “emboîtements par moitiés”.

12 Sophocle, *Œdipe-roi*, v. 1450, in *Tragédies*, t. I, trad. fr. di P. Mazon, cit., p. 269 [Sofocle, *Edipo Re*, trad. dall’orig. greco e cura di L. Correale, Feltrinelli, Milano 2008, p. 153].

13 Sophocle, *Œdipe à Colone*, vv. 84-93, trad. fr. di P. Masqueray, Les Belles Lettres, Paris 1924, pp. 157-158 [Sofocle, *Edipo a Colono*, trad. di U. Albin e V. Faggi, Mondadori, Milano 2007, pp. 576-577].

14 “A te e a Xuto non mancherà prole comune: prima Doro, da cui verrà gloria di canti alla città dei Dori, nella terra di Pelope, e poi Acheo, che governerà su un promontorio presso Rio, e sarà l’eroe padre di un popolo” (Euripide, *Ion*, cit., vv. 1590-1593, p. 246 [trad. it. cit., pp. 250-251]).

15 Ivi, vv. 365 e 375, p. 198 [trad. it. cit., pp. 162-163].

¹⁶ Ivi, v. 533, p. 205 [l'“oracolo (...) parla per enigmi: l'avrai frainteso”, in trad. it. cit. p. 175].

¹⁷ Cfr. *supra*, nota 8.

¹⁸ Euripide, *Ion*, cit. v. 355, p. 197 [trad. it. cit., pp. 160-161].

¹⁹ Ivi, v. 365, p. 198 [trad. it. cit., pp. 162-163].

²⁰ Ivi, v. 366 [trad. it. cit., pp. 162-163].

²¹ Ivi, v. 368 [trad. it. cit., pp. 162-163].

²² Ivi, v. 369 [trad. it. cit., pp. 162-163].

²³ Ivi, v. 370 [trad. it. cit., pp. 162-163]. Di fatto, Ione utilizza l'aggettivo *kakos* per designare l'ingiustizia di Apollo (“Smascherato [*kakos phaneis*] nel suo sacrario, Apollo avrebbe ragione [*dikaios*] di punire chi si offrisse come suo tramite all'oracolo” [vv. 370-371]).

²⁴ Ivi, vv. 1557-1559, p. 245 [trad. it. cit., pp. 248-249].

²⁵ Ivi, v. 338, p. 197 [trad. it. cit., pp. 160-161]. Creusa parla semplicemente di un'amica: “Una delle mie amiche, dice lei, si è congiunta ad Apollo”.

²⁶ Cfr. *supra*, nota 23.

²⁷ Ivi, v. 535, p. 205 [trad. it. cit., pp. 174-175]: “*Domon tond'exionti tou theou* (uscendo dal tempio del dio)”. Gioco di parole esplicito sia al verso 802 – il figlio di Xuto, dice il Coro, si chiama Ione; “Ione, ‘colui che va’, perché per primo andò incontro a suo padre” (ivi, p. 216 [trad. it. cit., p. 195]) – sia al v. 831 (“E il nome Ione, ‘colui che va’, buttato lì perché il figlio gli era andato incontro, se l'era preparato da un pezzo” [ivi, p. 217 [trad. it. cit. p. 197]]).

²⁸ Ivi, vv. 536-537, p. 205 [trad. it. cit., pp. 174-175].

²⁹ Ivi, v. 577, p. 207 [trad. it. cit., pp. 178-179].

³⁰ Ivi, vv. 578-580 [trad. it. cit., pp. 178-179].

³¹ Tutta la discussione si svolge in una ventina di versi: ivi, vv. 540-560, pp. 205-207 [trad. it. cit., pp. 174-179].

³² Ivi, vv. 669-676, p. 211 [trad. it. cit., pp. 184-185].

* Il manoscritto conclude così: “In breve, tutto ciò che popola la Grecia ha una radice in Atene”.

* “Delfi aveva laconizzato” significa, qui, “Delfi aveva parteggiato per Sparta”. Laconizzare (in francese “*laconiser*”) – verbo utilizzato raramente in entrambe le lingue – significa (così il De Mauro, nel suo *Dizionario della lingua italiana*): 1. esprimersi laconicamente (parlare o scrivere in modo conciso,

essenziale); 2. rendere conciso, essenziale, un discorso, uno scritto; 3. parteggiare per Sparta. In quest'ultimo significato lo troviamo ad esempio nel *Protagora* (342b-342e) di Platone, dove *to lakonizein* vuol dire, certo, parteggiare per Sparta, ma anche essere seguaci degli Spartani, imitare gli Spartani, non solo nello stile di vita, ma anche nel modo di pensare: laconico, per l'appunto, essenziale, conciso. *N.d.T.*

* Foucault dice "tragédie", ma subito dopo, riferendosi sempre allo *Ione* di Euripide, usa sia "tragédie" che "drame". Quando, più genericamente, Foucault parla, per lo *Ione*, di "pièce", ho quasi sempre tradotto con "dramma" (o con "opera", "opera teatrale"), poiché *Ione*, nell'ambito della produzione di Euripide, figura, più che come tragedia, come dramma a intreccio, come dramma del caso, o come tragedia quasi romanzesca. *N.d.T.*

** M.F.: Ma ho l'impressione che ci sia un rumore nel microfono. No, c'è forse un sibilo?

- Deve essere uno di questi apparecchi che non funziona.

- Povero me, come sapere quale... Vi infastidisce molto, non troppo? Bene, ora tutto è a posto.

* Se volete, ci prendiamo cinque minuti di pausa. Volevo dirvi una cosa. L'anno scorso, durante gli avvenimenti di Polonia, il Collège de France ha avuto la buona idea di invitare un certo numero di professori polacchi a tenere qui delle conferenze, trovandosi alcuni in una situazione di non-libertà, altri in una situazione di emarginazione. A questi inviti vi sono state parecchie non-risposte e c'è stata una risposta positiva. Uno di questi professori ha potuto venire qui e, a dire il vero, ha cominciato il suo corso l'altro lunedì. Il suo corso e la sua serie di conferenze riguardano la storia del nazionalismo polacco durante il XIX secolo e fino al XX secolo. Sfortunatamente - c'è qualche mio errore, ci sono anche problemi organizzativi che non provengono assolutamente dall'amministrazione del Collège, ma da circostanze diverse che potete immaginare - il tutto è dunque un po' precipitato. Ha iniziato i suoi corsi. Ma credo che non sia molto importante se avete perduto il primo. Se volete, e se questo argomento vi interessa, il professore in questione si chiama Monsieur Kieniewicz e tiene il suo corso sul nazionalismo polacco il lunedì alle 10 del mattino. Ecco. Allora tra cinque minuti ritorno e si continua.

Lezione del 19 gennaio 1983

Seconda ora

Ione: niente, figlio di nessuno – Tre categorie di cittadini – Conseguenze di una intrusione politica di Ione: odi privati e tirannia pubblica – Alla ricerca di una madre – La parresia, irriducibile all'esercizio effettivo del potere e alla condizione statutaria di cittadino – Il gioco agonistico del dire-il-vero: libero e rischioso – Contesto storico: il dibattito Cleone/Nicia – La collera di Creusa.

Riprendiamo la lettura di questo testo. [...*]

Attorno a Ione e alla sua nascita abbiamo avuto Creusa, che ha effettuato un leggero spostamento di verità, pretendendo che sia sua sorella quella che è stata sedotta da Apollo; abbiamo avuto il dio che, per vergogna, non ha voluto dare la risposta vera e ha indicato a Xuto un figlio che in realtà non è suo; e abbiamo avuto Xuto, che in qualche modo si accontenta, per negligenza, di verità che sono chiaramente verosimili, ma non realmente accertate. Ed è allora questo gioco di semi-menzogne, di semi-verità e di approssimazioni quello che Ione rifiuta. Lo rifiuta e vuole la verità. Vuole la verità perché vuole fondare il diritto: lo dimostra tutta la tirata su cui ora ci soffermeremo brevemente. Vuole fondare il suo diritto, il suo diritto politico ad Atene. E ad Atene vuole avere il diritto di parlare, di dire tutto, di parlare secondo verità, di fare uso del suo parlar-franco. Per fondare la sua *parrësia*, ha bisogno che sia finalmente detta la verità: una verità capace di fondare questo diritto. Ecco dunque perché, dopo che Xuto lo ha calorosamente abbracciato, Ione dice, più o meno convinto, insomma, di essere all'incirca suo figlio: sì, ma così non va. "Le cose non sembrano le stesse a vederle da lontano oppure da vicino. ['da vicino': in senso molto locale, occorre intendere ad Atene; a Delfi si può insomma dire: sono tuo figlio e poi tornerò

per esercitarvi il potere. Ma è tutt'altra cosa ad Atene; M.F.J]. Ringrazio il cielo che mi ha dato, in te, un genitore: ma tu ascoltale, padre, le cose che mi vengono alla mente.”¹ E allora si parlerà, per l'appunto, proprio di quel luogo in cui il potere deve essere esercitato: Atene.

“I famosi Ateniesi, si dice, sono originari del luogo, sono un popolo che si è conservato puro. Ai loro occhi avrò due torti, io: figlio di uno straniero e bastardo. Con questa taccia, vivendo da pover'uomo, conterò come uno zero, e sarà finita lì; cercando di emergere, invece, e di salire in alto, mi procurerò l'odio dei falliti. I potenti danno fastidio. La gente brava e capace, che si chiude nel silenzio per saggezza, e se ne sta in disparte, mi troverebbe ridicolo e folle, se non me ne stessi quieto in una città terrificante. Se poi mirassi a cariche, retori e politicanti si sbarazzerebbero di me con l'arma del voto. Così va il mondo, padre. Chi tiene il governo e il potere non ha pietà per i rivali. Ancora. Io, un estraneo, entro in casa d'altri, la casa di una donna senza figli; e lei che prima era unita a te nel dolore, ora si troverà sola, a sopportarlo, e soffrirà di più. Come potrebbe non odiarmi, vedendomi al tuo fianco?”²

Ritournerò su questo passaggio. Vorrei rileggere questa prima parte del testo e della replica. Cosa si può vedere nelle obiezioni che Ione rivolge al suo quasi-padre, al suo pseudo-padre Xuto?

In primo luogo, egli afferma, Atene è autoctona. È la vecchia rivendicazione di Atene: diversamente dagli altri popoli greci, gli Ateniesi hanno sempre abitato l'Attica, sono nati dal suo suolo, ed Eretteo, nato dal suolo stesso di Atene, ne è il garante.

In secondo luogo, Atene non è solo autoctona; è anche pura da ogni mescolanza con lo straniero. Vi è qui un riferimento a un tema importante che si ritrova in Euripide: ad esempio in un frammento dell'*Eretteo*, un'opera perduta. Si abiterà nelle altre città, dice Euripide, diventando come pezzi da spostare nel gioco dello schangai o del trictrac; nuovi elementi sono continuamente introdotti come un tassello mal fissato su un pezzo di legno.³ Di fatto, ci si riferisce qui a una legislazione molto precisa. Dopo la metà del V secolo, dopo il 450-451, una legislazione specifica di Atene, che non si ritrova nella maggior parte delle altre città greche, non riconosceva il diritto di

cittadinanza a bambini nati da un padre ateniese e da una madre non ateniese.⁴ In altre parole, dopo la metà del V secolo veniva richiesta la doppia discendenza ateniese. Questa legislazione estremamente severa, tipica, va ribadito, di Atene, aveva lo scopo di evitare un eccessivo aumento del numero di cittadini. Del resto, essa ha avuto certamente l'effetto di rarefarli. E infatti, nella seconda parte della guerra del Peloponneso, quando Atene, indebolita dalla peste, dalla guerra e dalle sconfitte avrà bisogno di cittadini, questa legislazione verrà rivista. Ma quando Euripide scrive lo *Ione*, nel 418, non si è ancora arrivati a questo punto, e si è sempre sotto il dominio di quella legislazione. Secondo un procedimento tipico di queste rielaborazioni leggendarie, si fa valere quella legge come se fosse molto antica, mentre in realtà essa è piuttosto recente. In questo testo si ritiene che Ione faccia riferimento a una tradizione che, secondo lui, ha origine con assoluta certezza ad Atene. Atene, secondo Ione, è pura da ogni mescolanza con lo straniero; il che significa che ogni cittadino deve essere nato da padre e madre ateniesi. Perciò egli afferma: "Ai loro occhi avrò due torti, io: figlio di uno straniero e bastardo."⁵ Il che significa che egli non è nemmeno il figlio di un ateniese e di una straniera. Egli è il figlio di un non-Ateniese, Xuto, e di una ragazza trovata chissà dove. Dunque: "Con questa taccia, vivendo da pover'uomo, conterò come uno zero".⁶ Egli è dunque niente, figlio di nessuno. E non sarà assolutamente niente.

Ed è qui, a questo punto, che ha origine un secondo sviluppo. La traduzione, credo, non rende piena giustizia al testo. Non ci restituisce chiaramente il senso di un testo la cui discorsività, peraltro, è abbastanza accessibile. Ione afferma: se voglio cercare di emergere e di salire in alto, se voglio salire verso la prima fila (*eis to proton zygon*),⁷ allora mi ritroverò contro ben tre categorie di cittadini (sto schematizzando, ma il testo è costruito così).

Fate attenzione: non si parla, qui, dell'esercizio di un potere tirannico, di un potere monarchico, del potere di uno solo; essere in prima fila significa far parte di coloro che nella città occupano una posizione preminente.

Nel già citato passaggio Ione dice: "mi procurerò l'odio dei falliti. I potenti danno fastidio. La gente brava e capace, che si

chiude nel silenzio per saggezza, e se ne sta in disparte, mi troverebbe ridicolo e folle, se non me ne stessi quieto in una città terrificante...”.⁸ Anche in un altro testo di Euripide, le *Supplici*, si parla di tre categorie di cittadini: i ricchi, i poveri e quelli che stanno in mezzo.⁹ Si ha egualmente una differenziazione in tre termini, ma essa è qui del tutto diversa. Si tratta infatti di tre categorie di cittadini che sono ripartiti non in rapporto alla ricchezza, ma in rapporto a quello che viene definito da Ione il suo obiettivo, ovvero il suo obiettivo ipotetico: essere in prima fila nella città. Relativamente alla distribuzione del potere, dell'autorità, dell'influenza effettiva nella città, vi sono tre categorie di cittadini. Credo che in questo caso sia necessaria una comprensione corretta: qui non si tratta di tre categorie, per così dire legali, di cittadini che non avrebbero il medesimo statuto censitario. Siamo nella democrazia ateniese. Si tratta allora della ripartizione effettiva dell'autorità politica, dell'esercizio del potere all'interno di questa massa o di questo insieme costituito dai cittadini di diritto. Non si tratta nemmeno di coloro che sarebbero privi di diritti, in quanto schiavi, meteci o stranieri. No. Siamo tra cittadini. E tra loro ci sono tre categorie.

*Tōn men adynaton*¹⁰: dalla parte di coloro che sono *adynatōn* (impotenti, senza forza, falliti). Credo che si debba far chiarezza su questo testo anche attraverso un altro passaggio che troviamo nelle *Supplici*, dove si parla di cittadini che sono capaci, che sono potenti, che possono fare qualcosa per la città da soli o grazie alle loro ricchezze.¹¹

Prima categoria di cittadini, menzionata da Ione: coloro che non hanno nemmeno questa potenza, questa capacità di fare qualcosa a vantaggio della città da soli o grazie alle loro ricchezze. Il che significa: da soli non hanno nemmeno i mezzi per comprarsi delle armi, un'armatura per partecipare alla guerra, e non appartengono al numero di coloro che apportano ricchezze alla città e che la rendono prospera. Questa folla incapace, formata da individui che sono cittadini a pieno titolo ma che non hanno quella specie di “plus” che caratterizza l'autorità politica: ebbene, costoro – di fronte a uno come Ione, che vorrebbe prendere il potere benché straniero e bastardo – non potranno che manifestare invidia e collera. Costoro detestano, sempre e in ogni modo, il più forte, chiunque esso

sia. Mi troverò dunque esposto – sostiene Ione – a un’ostilità generale di coloro che non hanno potere, di coloro che nel nostro paese non hanno nessuna autorità politica. Mi scontrerò con la loro ostilità: un’ostilità resa ancora più forte dalla mia nascita.

Seconda categoria di cittadini: si tratta – e questo è molto interessante – di gente, di individui *khrestoi* e *dynamenoi*. *Dynamenoi*¹² significa coloro che possono qualcosa; coloro ai quali nascita, statuto e ricchezze danno la possibilità di esercitare il potere. *Khrestoi* significa gente brava, gente dabbene, moralmente stimabile. Insomma, si tratta dell’élite, ed è proprio questo il termine – *khrestoi* – che Senofonte ad esempio, o meglio lo pseudo-Senofonte, utilizza nella *Costituzione degli Ateniesi* per designare l’élite.¹³ Ebbene, tra questi individui *khrestoi* e *dynamenoi*, alcuni sono anche *sophoi*, saggi; si chiudono nel silenzio per saggezza e se ne stanno in disparte; “*sigosin kai ou pseudosin eis ta pragmata*”¹⁴: tacciono e non si occupano degli affari (*ta pragmata*) della città. Vi è dunque questa seconda categoria di cittadini, a cui appartengono individui dabbene e potenti: gente in possesso di ricchezza, nascita e statuto, ma la cui saggezza li spinge a non occuparsi di politica. Non occuparsi di politica e non occuparsi degli affari significa tacere. Come reagiranno, costoro, alla vista di un individuo straniero e bastardo che cerca di raggiungere posizioni preminenti? Ebbene: troveranno la cosa, molto semplicemente, ridicola. Troveranno ridicolo il fatto che questo straniero bastardo non sia capace di starsene quieto (*hesykhazein*)¹⁵ nella città. Abbiamo qui, chiaramente, un tema filosofico relativo alla seguente forma di appartenenza alla città: essere un saggio¹⁶ che non si occupa degli affari, che si mantiene nell’*hesykhia*, nella tranquillità, nell’ozio – in quello che i latini chiameranno *otium* – pur essendo ricco, potente, ben nato ecc.

Terza categoria di cittadini: altrettanto ricchi, potenti e dabbene, ma – a differenza di coloro che sono *sophoi* (saggi), che tacciono e che si occupano dei loro affari – costoro “*logo te khromenon te te polei*”,¹⁷ maneggiano la politica e la ragione (*khromenon*, dal verbo *khrestai*: servirsi di, praticare, occuparsi di; al tempo stesso *logos* e *polis*: maneggiano sia il *logos* che la *polis* e rappresentano, certamente, l’autorità

politica).

Vedete che questa terza categoria di cittadini, pur comprendendo anch'essa le persone dabbene, si contrappone assolutamente, punto per punto, alla categoria precedente. Vi è la categoria delle persone dabbene che tacciono e non si occupano dei *pragmata*. Vi è poi la categoria di coloro che hanno a che fare con il *logos* e con la *polis*: cioè di coloro che se ne occupano e se ne servono, di coloro che manipolano e praticano sia il *logos* (perciò non tacciono, ma parlano) che la *polis* (perciò si occupano degli affari della città). Si tratta, io credo, di un'opposizione assoluta, parola per parola. Costoro, come dice d'altronde il testo, hanno in mano, possiedono, controllano la città e gli onori. È quindi con loro che si correrebbe il rischio di scontrarsi, in termini di rivalità. Essi, viene detto, non sopportano la concorrenza e con lo strumento del voto cercano di condannare o di escludere chi fa loro ombra.

In ogni caso Ione, in quanto intruso, straniero e bastardo, è di troppo, è in eccesso. È in eccesso nella città e in rapporto alle tre citate categorie di personaggi, che sono, lo ripeto, tre categorie di cittadini legali: i poveri privi di potenza; i potenti che tacciono e non si occupano degli affari della città; i potenti che si servono sia del *logos* che della *polis*. Quali le conseguenze di tutto questo? La risposta la si trova nel testo che avevo cominciato a leggervi.¹⁸ Nel nucleo familiare in cui si troverà, Ione sarà di troppo, essendo il figlio bastardo di un padre straniero. Creusa, che da una parte è ateniese di nascita, figlia di Eretteo, e dall'altra è la sposa legittima, non lo sopporterà. Vi sarà dunque dell'odio nel nucleo familiare dei sovrani, nel nucleo familiare del re, del monarca e della sua sposa: in ogni caso, l'armonia e la buona intesa di quel nucleo familiare sono assolutamente indispensabili all'armonia stessa della città. O Xuto prenderà le parti del suo figlio illegittimo contro la moglie, e ciò significherà la distruzione della pace domestica; oppure prenderà le parti della moglie contro il figlio, e di conseguenza tradirà Ione. In ogni caso, Ione sarà di troppo rispetto alla struttura della casa di Xuto, la cui armonia interna è indispensabile al bene pubblico e alla pace della città intera. Dall'altro lato, egli sarà di troppo anche rispetto alla scena pubblica. Venendo infatti a quel modo dall'esterno, e

imposto a viva forza nonostante la sua nascita illegittima, potrà esercitare solo un potere (come emerge alla fine del testo): quello della tirannia. Sarà come quei tiranni che si imponevano dall'esterno alle città greche, sostenuti dalla protezione di Zeus. Ora, si dà per l'appunto il caso che Xuto sia discendente di Zeus. I riferimenti al potere tirannico sono quindi molto chiari. Ione potrà venire, potrà essere presente solo come tiranno. Ma quella del tiranno, egli sostiene, è un'esistenza detestabile, ed egli non vuole in nessun caso vivere a quel modo.¹⁹ Preferisce restare presso il dio, laddove potrà vivere un'esistenza calma e tranquilla. Ecco perché, dopo aver accettato la paternità indicatagli da Xuto, Ione finisce per dire: no, in definitiva non voglio andare ad Atene, per le ragioni che ho esposto.

È a questo punto che Xuto insiste e fa notare che è ancora possibile un accomodamento (con Xuto si è sempre nella logica dell'accomodamento). Perciò afferma: è molto semplice: non diremo subito che sei mio figlio, né che sei il mio erede, né che ti cederò il potere, ma faremo tutto molto lentamente e progressivamente. E sceglieremo l'occasione, il momento giusto per dirlo a Creusa, in modo tale che lei possa accettarti, senza afflizione e problemi.

Ione accetta questo accomodamento. E lo accetta così di buon grado che acconsente a partecipare, con Xuto, a un banchetto in cui verrà ringraziato il dio per la sua rivelazione (a dire il vero, per la sua rivelazione menzognera). Poi si partirà per Atene e verrà imposta, poco a poco, la presenza di Ione nel nucleo familiare di Creusa e di Xuto. Ione accetta, non senza aggiungere qualcosa che voglio spiegarvi.

Andrò dunque ad Atene, dice Ione, ma il destino (*tykhe*) non mi ha ancora dato tutto.²¹ Accetta di andarci e afferma: "Se non troverò la donna che mi ha dato alla luce, la mia non sarà vita [ci sarà impossibile vivere: *abioton hemin*; M.F.]. Posso esprimere un voto? La vorrei di Atene, mia madre, per ricevere da lei il diritto di parlare da uomo libero. In una città di purissima schiatta, lo straniero ha un bel diventare cittadino, la sua lingua resta quella di uno schiavo, senza libertà di parola".²² Non avrà la libertà di parola, non avrà la *parrësia*: *ouk ekhei parresian*.²³ Perché allora vuole così fortemente la *parrësia*? Perché questa assenza di *parresia* fa

fallire l'accomodamento approssimativo architettato da Xuto? Perché, in ogni caso, anche quando accetta questo accomodamento approssimativo, Ione non è soddisfatto e vuole ancora sapere chi è sua madre per ottenere la *parrēsia*? Mi sembra che in questa mancanza di *parresia* che così si rende manifesta e che infastidisce tanto Ione, si possa vedere un [...*]

Vedete bene che la *parresia* non si confonde con l'esercizio del potere. Il potere stesso, infatti, l'autorità sulla città, la sovranità – una sovranità di tipo monarchico o tirannico –, sono dimensioni che Xuto possiede e che è del tutto pronto a trasmettere al figlio. La gloriosa ascendenza che risale fino a Zeus, il potere reale che esercita ad Atene, le ricchezze che ha accumulato: tutto questo non basta e non basterà a dare a Ione la *parrēsia*. Non è dunque in ballo l'esercizio del potere.** Ma vedete che non è nemmeno in ballo il semplice statuto di cittadino. Certo: in base alla legislazione ateniese – quella del 451, ritenuta già vigente – Ione non può essere cittadino poiché sua madre non è ateniese. Il testo è tuttavia interessante quando ci dice esattamente: anche se la legge fa di qualcuno un cittadino, anche se costui è legalmente cittadino, egli non possiede per questo la *parrēsia*. In altri termini, la *parresia* non può averla né da parte di suo padre che gli dà il potere, né da parte della legge, che gli darebbe, se esistesse, lo statuto di cittadino. Questa *parresia* egli la richiede a sua madre. Questo vuole forse dire che si ha qui a che fare con il residuo o con un'espressione di qualche diritto matrilineare? Non lo credo proprio. Bisogna in effetti ricordarsi della particolare situazione di Ione. Ha un padre, un padre che è stato accolto nel suolo ateniese ma che non è greco d'origine. Inoltre, egli non sa chi sia sua madre. Infine, vuole esercitare un potere, vuole occupare i primi ranghi della città. Potrebbe ricevere da suo padre il potere tirannico, che tuttavia non gli basta per ciò che vuole fare. Ciò che vuole fare è occupare i primi ranghi della città. E per occupare i primi ranghi della città – o piuttosto, per essere coinvolto in questi primi ranghi della città, per essere legato ad essi – ha bisogno della *parrēsia*. Questa *parresia* è dunque altra cosa rispetto al puro e semplice statuto di cittadino, e non è nemmeno qualcosa che possa discendere dal potere tirannico. Che cos'è allora?

Ebbene, io credo che la *parresia* sia, in qualche modo, una

parola che sta al di sopra: al di sopra dello statuto di cittadino e differente dall'esercizio puro e semplice del potere. È una parola che eserciterà il suo potere nel quadro della città, ma certamente non in condizioni tiranniche; lascerà cioè libertà ad altre parole: a coloro che vogliono anch'essi occupare i ranghi più elevati e che possono farlo in questa sorta di gioco agonistico, caratteristico della vita politica greca soprattutto ad Atene. È dunque una parola che sta al di sopra, ma che lascia libertà ad altre parole e che lascia liberi quelli che dovranno obbedire: liberi di obbedire solo se vengono persuasi. È questo, credo, ciò che costituisce la *parrēsia*: l'esercizio di una parola che persuade coloro ai quali si comanda e che, all'interno di un gioco agonistico, lascia la libertà ad altri che vogliano anch'essi comandare. Con tutti i possibili effetti, beninteso, associati a una simile lotta e a una simile situazione. In primo luogo: che la parola che si pronuncia non persuade e che la folla si rivolti contro di voi. O ancora: che la parola degli altri, alla quale si lascia spazio accanto alla vostra, non abbia la meglio. Questo è il rischio politico della parola che lascia libero spazio ad altre parole e che si assume il compito non di piegare gli altri alla sua volontà, ma di persuadere: è questo il campo specifico della *parrēsia*. Far giocare tale *parresia* nel quadro della città: cos'è questo se non manipolare, in totale conformità con quanto si è appena detto? Se non trattare e avere a che fare, al tempo stesso, con la *polis* e con il *logos*? *Logos* significa parola vera, parola ragionevole, parola che persuade, parola che può confrontarsi con altre parole: che vincerà solo con il peso della sua verità e con l'efficacia della sua persuasione. Far giocare il *logos* e la *polis*, far giocare questa parola vera, ragionevole, agonistica, questa parola di discussione, nel campo della *polis*: la *parresia* consiste proprio in questo. E la *parrēsia*, ancora una volta, non può provenire né dall'esercizio effettivo di un potere tirannico né dal semplice statuto di cittadino.

Chi ha dunque il potere di dare la *parrēsia*? È qui che Euripide mette in evidenza, se non una sua soluzione, almeno un suo suggerimento. Egli sostiene: essa deve provenire dalla madre. Ma, lo ripeto, l'esercizio della *parresia* non fa affatto riferimento a un qualche diritto matrilineare, poiché dipende da quella che fino a qui appare come la situazione stessa di

Ione: di Ione che non è nato ad Atene, pur avendo un padre che è eccezionale poiché discende da Zeus, che è potentissimo poiché esercita il potere ad Atene. Solo questo, molto semplicemente, può dare la *parrësia*: l'appartenenza alla terra, l'autoctonia, il radicamento nel suolo, la continuità storica a partire da un territorio. In altre parole, la questione della *parresia* corrisponde a un problema storico, a un problema politico estremamente preciso nell'epoca in cui Euripide scrive lo *Ione*. Siamo nell'Atene democratica, dove Pericle è scomparso una decina d'anni prima: quell'Atene democratica in cui il popolo intero, certamente, aveva il diritto di voto e in cui al tempo stesso erano i migliori – e il migliore (Pericle) – a esercitare di fatto l'autorità e il potere politico. In questa Atene post-periclea si pone il problema di sapere chi, nel quadro della cittadinanza legale, eserciterà effettivamente il potere. Dato che la legge è uguale per tutti (principio dell'*isonomia*), dato che ognuno ha il diritto di votare e di dire la sua opinione (*isegoria*), chi, rischiando eventualmente la propria vita, avrà la possibilità e il diritto di accedere alla *parrësia*? Chi, cioè, avrà il diritto di alzarsi, di prendere la parola, di cercare di persuadere il popolo, di cercare di avere la meglio sui suoi rivali? Chi potrà esercitare tali prerogative correndo d'altronde il rischio di perdere il diritto di vivere ad Atene, come accade quando un capo politico subisce l'esilio o l'ostracismo? In ogni caso, chi sarà nelle condizioni di correre questo rischio della parola politica, con l'autorità che ad essa è legata? Nell'Atene di quell'epoca è su questi temi che si è sviluppato il dibattito: tra Cleone, democratico, demagogo ecc. – secondo cui ognuno doveva avere la possibilità di accedere alla *parresia* – e, diciamo, il movimento di tendenza aristocratica sviluppatosi attorno a Nicia, convinto che la *parresia* dovesse essere riservata, di fatto, a una certa *élite*. Si tenteranno differenti soluzioni durante la grande crisi che si aprirà ad Atene a partire dalla seconda parte della guerra del Peloponneso. Nel periodo in cui Euripide scrive lo *Ione* la crisi non si è ancora chiaramente aperta, ma il problema si pone. Ed è più o meno in questo periodo che un certo numero di nuovi progetti costituzionali vengono presentati ad Atene. Euripide non vuole assolutamente proporre, nello *Ione*, una soluzione costituzionale che indichi chi deve esercitare la *parrësia*, ma si

vede molto chiaramente in quale contesto la questione venga da lui formulata: un contesto in cui – come lo *Ione* mostra assai bene – la *parresia* non può essere ereditata come un potere violento e tirannico, né può essere implicata dal puro e semplice statuto di cittadino; deve essere una prerogativa riservata ad alcuni, che non può essere ottenuta senza motivo. Ecco ciò che Euripide suggerisce: l'appartenenza alla terra, l'autoctonia e il radicamento storico in un territorio assicurano all'individuo l'esercizio della *parrēsia*. Ciò che sostengo ora sul contesto immediato, politico del problema e del tema della *parresia* nello *Ione*, non lo sostengo deducendolo da ciò che vi dicevo prima quando evocavo il carattere fondamentale di questa tragedia, intesa come tragedia e come dramma del dire-il-vero: come una sorta di sua rappresentazione fondatrice. Credo in effetti all'immediata rispondenza di quest'opera a un problema politico preciso: credo che essa rappresenti il dramma greco sulla storia politica del dire-il-vero e al tempo stesso sulla sua fondazione, sia vera che leggendaria. Che gli aspetti essenziali e fondamentali della storia passino attraverso l'esile e sottile filo degli avvenimenti è qualcosa, credo, che bisogna risolversi ad accettare o che, piuttosto, occorre affrontare coraggiosamente. La storia e i suoi aspetti essenziali passano attraverso la cruna di un ago. È dunque attorno a questo piccolo conflitto costituzionale ateniese relativo all'esercizio del potere che si è costruito questo grande dramma dello *Ione*, costruito come dramma della formulazione del vero e della fondazione del dire-il-vero politico in rapporto al dire-il-vero oracolare. Com'è possibile passare da questo dire-il-vero oracolare al dire-il-vero politico?

È ciò che emergerà a questo punto nella seconda parte del dramma in maniera ancora più chiara. C'è qui il dio che dovrebbe dire il vero. Vi ho mostrato perché e come si rifiutava di dirlo. Come superare questa verità approssimativa, che Xuto ha proposto a Ione e di fronte alla quale Ione si mostra tanto esitante? Come passar sopra al segreto che il dio custodisce a causa della sua ambiguità oracolare e anche a causa della vergogna che prova a confessare la sua colpa? Ebbene, è proprio al versante umano che occorre rivolgersi, dal momento che il dio rimarrà muto, ambiguo, vergognoso. E sono gli uomini che costruiranno un tragitto verso il dire-il-vero: quel

dire-il-vero attorno alla nascita di Ione che potrà finalmente fondare il suo diritto a dire il vero nella città.

Come si svolgono i fatti? Vorrei cercare di affrettarmi un po'. Tenterò almeno di avviare l'analisi di questa seconda parte. Così come, nell'*Edipo*, la verità è emersa una metà per volta, avremo anche qui un gioco di metà, o meglio due giochi di metà. Abbiamo visto un primo gioco di metà, con Creusa che pone il suo quesito non del tutto attendibile, con Xuto che pone il suo quesito ingenuo, con il dio che dà una risposta ambigua. È il primo punto. Ora, Ione ha praticamente accettato questo gioco della verità ambigua, o della semi-menzogna. Lo ha accettato a metà, ma non è per niente soddisfatto. Gli rimane ancora questo resto: questa necessità di fondare la *parresia* che non è ancora riuscito a instaurare. L'ultimo tragitto sarà, anche qui, percorso in due parti. Da una parte il versante della donna, dall'altra il dire-il-vero, vedrete quanto reticente e allusivo, del dio.

In primo luogo il versante della donna. Affinché la nascita di Ione si riveli nella sua verità, bisogna proprio che i due artefici della nascita di Ione, cioè Creusa e Apollo, dicano la verità. Ecco ciò che accade sul versante di Creusa.

Avendo accettato, volente o nolente, la soluzione di Xuto, Ione decide di partecipare con lui al banchetto di ringraziamento. Abbandona la scena, non senza aver raccomandato al coro di mantenere il silenzio: nei loro accordi, infatti, è previsto che Ione rientrerà normalmente ad Atene ma che, per non ferire Creusa, dirà poco per volta la verità, e cioè che egli è in effetti l'erede di Xuto. Bisogna dunque che tutti tacciano a proposito di quella che viene ritenuta la verità. Perciò si raccomanda al coro di tacere. Ma da chi è composto il coro? Ebbene, dalle serve di Creusa: quelle che l'hanno accompagnata da Atene a Delfi per la consultazione. Il coro, che sta evidentemente dalla parte di Creusa, mostra la più grande premura, non appena lei rientra in scena, nel dirle: ascolta, ecco ciò che è accaduto. Non vorremmo dirtelo, ma Xuto ha trovato un figlio. E questo figlio evidentemente non è tuo; è un figlio generato da Xuto, che egli introdurrà nella tua casa e che cercherà di importi. Creusa reagisce a tutto questo con una scenata. Va in collera, in preda a un furore che la vede in compagnia del suo pedagogo, il vegliardo con il quale è

venuta a Delfi e che, come dice il testo,²⁴ è anche il pedagogo dei figli di Eretteo. Cade in preda al furore. Perché? Occorre sottolineare, a questo punto, un aspetto che risulta un po' marginale rispetto al nostro discorso, ma che conferma cose già dette: il furore non è affatto un furore, se volete, di genere sentimentale o sessuale (del tipo: mio marito mi ha tradita). È il furore della donna sposata ed erede di una stirpe che vede arrivare un figlio di suo marito che metterà radici nella casa, esercitando, in quanto erede, un certo potere sulla casa stessa: un figlio di suo marito che, soprattutto, la farà decadere dal suo ruolo di padrona della casa e di madre: dal suo ruolo di capostipite della stirpe. Di conseguenza, decaduta dai suoi diritti, Creusa finirà per condurre una vita solitaria, segnata dalla miseria e dall'abbandono. Tutto questo provoca in lei furore, e in preda al suo furore, dirà qualcosa che mi pare essenziale: mio marito, senza avermelo detto, vuole impormi contro la mia volontà un figlio che non è neppure mio e così mi umilia; ciò significa che sono la vittima della sua ingiustizia. Perché accade questo? Perché Apollo gli ha designato questo figlio (Creusa infatti, a partire da questo momento, crede sempre, come Xuto, che Ione, così designato dal dio, sia il figlio naturale di Xuto). Mio marito mi impone un figlio che non è mio seguendo l'indicazione del dio: di quel dio che mi ha fatto generare un figlio che non sono in grado di ritrovare. E io, ora, mi trovo presa tra due ingiustizie: da un lato l'ingiustizia del marito che, benché straniero, porta un figlio che non è nemmeno ateniese ad Atene: un figlio che ad Atene eserciterà il potere e mi farà decadere dal mio statuto di figlia, di erede, di figlia erede* di Eretteo; dall'altro lato tutto questo mi accade a causa di un dio di cui sono stata vittima, poiché, dopo avermi fatto generare un figlio, ora mi abbandona.

Ed è in questo stato di collera che Creusa parlerà, all'interno di una scena che è, per l'appunto, una doppia scena, cioè una scena di confessione che si svolge su due registri: da una parte la confessione blasfema, la confessione accusatoria, pronunciata contro Apollo; dall'altra la confessione in qualche modo umana, penosamente estorta, parola per parola, in un dialogo con il pedagogo. Ed è questa doppia confessione che costituirà uno degli elementi essenziali del dramma. Ciò significa che per passare dalla reticenza del dio oracolare che

si rifiuta di parlare al discorso vero – su cui si fonda, per Ione, la possibilità di utilizzare la *parresia* ad Atene –, la necessaria scoperta della verità avverrà in una circostanza singolare, molto differente nella sua struttura, nella sua funzione, nella sua organizzazione, nella sua pratica discorsiva: la circostanza dell'oracolo e del discorso politico. Questo elemento mediano della confessione – necessario e anche bifronte –, è quella scena in cui Creusa dice al dio, o, piuttosto, dice pubblicamente, ricorda pubblicamente al dio, l'errore che hanno commesso assieme: confessione pubblica; girandosi verso il pedagogo, gli dice a mezza voce l'errore che ha commesso. Questa duplice confessione divisa in parti costituirà il perno del dramma, ed è di questo che parlerò la prossima volta, poiché oggi, purtroppo, non ho avuto il tempo di concludere. [...**]

Note

¹ Euripide, *Ion*, cit., vv. 585-588, in *Tragédies*, t. III, trad. fr. di H. Grégoire, cit., pp. 207-208 [trad. it. cit., pp. 178-179].

² Ivi, vv. 586-611, p. 208 [trad. it. cit., pp. 178-181].

³ Cfr. Euripide, *Œuvres*, t. VIII-2, *Fragments*, trad. fr. di F. Jouan e H. Van Looy, Les Belles Lettres, Paris 2000, "Érechthée", 14, vv. 9-14, fr. 360, 5, p. 119. Foucault si appoggia qui sulla traduzione del frammento proposta da H. Grégoire, in *Ion*, cit., p. 208 [il passo citato l'ho tradotto io stesso: "Le altre città, simili a pedine sparse su una scacchiera, sono costituite da elementi importati da altri luoghi. Chiunque risieda nella città provenendo da una città straniera è come un chiodo di cattiva qualità conficcato in un pezzo di legno; a parole è un cittadino, in realtà non lo è". Ho tradotto attingendo all'edizione critica del testo – corre-data da introduzione, note e commenti – curata da P. Carrara (cfr. Euripide, *Eretteo*, a cura di P. Carrara, "Papyrologica florentina", Edizioni Gonnelli, Firenze 1977, 10, fr. 360 N², vv. 9-14, pp. 45-46). Ho fatto quindi riferimento sia alla versione francese di Grégoire sia alla versione e all'edizione inglese del testo (*Euripides. Selected fragmentary Plays with Introductions, Translations and Commentary*, a cura di C. Collard, M.J. Cropp e K.H. Lee, vol. I, cit., pp. 148-194)].

⁴ È nel 451, su proposta di Pericle, che l'Assemblea vota un decreto che limita le condizioni d'accesso alla cittadinanza ateniese (Aristotele, *Costituzione di Atene*, 46). Prima era sufficiente avere un padre ateniese. Ormai, stando alla legge, sarà necessario avere un padre e una madre ateniesi e liberi per essere cittadino a pieno titolo. Nel 411, dopo le gravi disfatte militari, un primo colpo di stato (detto dei Quattrocento: *hoi tetrakosioi*) rovescia il regime democratico e riserva ai più ricchi l'accesso alla cittadinanza.

⁵ Euripide, *Ion*, cit., v. 592 [trad. it. cit., p. 180-181].

⁶ Ivi, v. 594 [trad. it. cit., pp. 180-181].

⁷ Ivi, v. 595 [trad. it. cit., pp. 180-181: "Cercando di emergere, invece, e di salire in alto (*en d'es to proton poleos hormeteis zygon*)"].

⁸ Ivi, vv. 597-602 [trad. it. cit., pp. 180-181].

⁹ Dal v. 238 al v. 245. Questo passaggio, secondo i critici, costituirebbe un'interpolazione. Cfr. Euripide, *Les Suppliantes*, in *Tragédies*, t. III, trad. fr. di H. Grégoire, cit., p. 112 [Cfr. Euripide, *Le Supplici*, trad. it. di Filippo Maria Pontani, Mondadori, Milano 2007, p. 479: "I cittadini infatti si dividono in tre classi; ci sono i ricchi inutili, che bramano d'avere sempre di più; i non abbienti e poveri di mezzo, pericolosi: danno largo posto all'invidia e avventano pungenti strali contro gli abbienti, raggirati dalla perfida lingua dei tribuni. Delle tre classi, è quella che sta in mezzo che salva la città, perché conserva l'assetto stabilito dallo stato"].

¹⁰ Euripide, *Ion*, cit., v. 596, p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181] ("mi procurerò l'odio dei falliti"; versione di Pontani, cit., p. 615: "gli incapaci mi odieranno").

¹¹ Nella lunga tirata politica di Teseo, è in maniera negativa che l'importanza dei migliori (*aristoi*) emerge, quando fa notare che il tiranno li odia allorché una città o il popolo li favorisce. Cfr. *Les Suppliantes*, cit., vv. 442-446, p. 119 [trad. it. cit., p. 491].

¹² Euripide, *Ion*, cit., v. 598, p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181]: "*hosoi de khrestoi dynamenoi* (gente brava e capace)".

¹³ [Pseudo-] Xénofon, *La République des Athéniens*, trad. fr. di P. Chambry, t. II, Garnier, Paris 1967, cap. I, §§ 1, 4 e 5, pp. 473-474 [Pseudo Senofonte, *La costituzione degli ateniesi*, a cura di G. Namia, Qualecultura, Vibo Valentia 2008, §§ 1, 4 e 5,

pp. 22-25: “Io non approvo affatto il tipo di costituzione che gli Ateniesi si sono scelti, per questo motivo: perché, scegliendo questo tipo di costituzione, hanno voluto che fosse la plebaglia ad avere la meglio sulla gente perbene [*kre-stous*] [...]. “Ci sono poi alcuni che si meravigliano che in ogni campo si dia più spazio alla plebaglia, ai poveri e al popolino piuttosto che alla gente perbene [*krestois*] [...]. Se infatti la facoltà di parlare e di deliberare fosse concessa solo agli esponenti dell’aristocrazia [*krestoi*], la cosa risulterebbe vantaggiosa per loro, non certo per il popolo”].

¹⁴ Euripide, *Ion*, cit., v. 599, p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181].

¹⁵ Ivi, v. 601, p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181: “*ouk hesykhazon en polei phobou plea* (se non me ne stessi quieto in una città terrificante)”].

¹⁶ Ivi, v. 598 [trad. it. cit., pp. 180-181].

¹⁷ Ivi, v. 602 [trad. it. cit., pp. 180-181].

¹⁸ Ivi, vv. 607-647 [trad. it. cit., pp. 180-183].

¹⁹ Ivi, vv. 621-622, p. 209 [trad. it. cit., pp. 182-183: “Il potere, poi, il potere (*tyrannidos*) affascina, se lo guardi da fuori, ma se lo guardi da dentro?”].

²⁰ Ivi, vv. 650-657, pp. 210-211 [trad. it. cit., pp. 182-185].

²¹ Ivi, v. 678, p. 211 [trad. it. cit., pp. 184-185].

²² Ivi, vv. 669-675 [trad. it. cit., pp. 184-185].

²³ Ivi, v. 675 [trad. it. cit., pp. 184-185].

²⁴ Ivi, vv. 725-726, p. 213 [trad. it. cit., pp. 188-189].

* M.F.: Vi ricordo quel che vi ho detto la volta scorsa: con coloro che tra voi sono studenti – cioè con coloro che sono iscritti a un corso di studi e svolgono un lavoro universitario, preparando la licenza o la tesi, e che, per una ragione o per un’altra, vorrebbero che fosse possibile parlare un po’ del loro lavoro o del corso ponendo delle domande –, con costoro potremmo trovarci subito, se volete, verso mezzogiorno meno un quarto, nell’aula 5, che sarà aperta. In questo contesto allora, si cercherà di gestire una piccola riunione, una presa di contatto affinché sia un po’ possibile scambiarsi domande e risposte, oltre il rituale dell’aleturgia del corso. Cercando quindi di deteaturalizzare il tutto. Ritorniamo dunque al teatro e a Ione.

* Incomprensibile.

** Il manoscritto precisa: “La *parresia* non è la parola di comando; non è la parola che sottopone gli altri al suo giogo”.

* Erede: Foucault ricorre qui a un neologismo di origine greca, “*épiclère*”, che deriva dal greco *epikleros*: significa, per l'appunto, erede o ereditiera. Menandro ha scritto una commedia omonima, perduta, segnalata da Quintiliano nella sua *Institutio oratoria* [Libro X, 1, 70]. *N.d.T.*

** M.F.: Mostrerò come tutte queste parti si concatenano. Per chi vuole, allora, appuntamento fra poco, verso mezzogiorno meno un quarto.

Lezione del 26 gennaio 1983

Prima ora

Seguito e fine del confronto Ione/Edipo: la verità non nasce da un'inchiesta, ma dallo choc delle passioni - Regno delle illusioni e della passione - Il grido della confessione e dell'accusa - Le analisi di Georges Dumézil su Apollo - Ripresa delle categorie di Dumézil applicate allo Ione - Modulazione tragica del tema della voce - Modulazione tragica del tema dell'oro.

Allora, se volete, continueremo la lettura dello *Ione*, che vorrei sviluppare in questa direzione: leggere la tragedia come tragedia del dire-il-vero, della *parrësia*, della fondazione del parlarfranco. Questa tragedia, lo sapete, racconta la storia del figlio segreto nato dagli amori clandestini di Creusa e di Apollo: figlio abbandonato, esposto, scomparso, considerato morto e che sua madre, accompagnata ora dal suo legittimo sposo, Xuto, viene a chiedere in restituzione all'Apollo di Delfi. Ma nel momento in cui, accompagnata da Xuto, viene a chiedere in restituzione il figlio - oppure a chiedere informazioni ad Apollo su cosa ne è di questo figlio scomparso -, ebbene, proprio in quel momento questo figlio le sta di fronte. Le sta di fronte nei panni di un servo del tempio, senza che lei sappia che si tratta di suo figlio. Il figlio stesso, ignorando la propria identità, non sa di aver di fronte la madre. Questa, dunque, la storia. È abbastanza edipica la storia di questo figlio esposto, perduto, che si ritrova di fronte ai suoi genitori, oppure alla sua genitrice senza sapere chi sia. Storia edipica tranne che per un aspetto, tuttavia, che - lo ricorderete - avevo cercato di sottolineare: Edipo, quando scopre chi è, viene cacciato dalla sua terra, mentre nel caso di Ione la situazione è esattamente inversa; è per poter rientrare ad Atene da padrone, esercitandovi i diritti fondamentali della

parola, che Ione ha bisogno di sapere chi è. E potrà rientrare a partire dal giorno o dal momento in cui avrà scoperto chi è. Ecco dunque una matrice edipica, per così dire, portatrice però di un significato, di una polarità, di un orientamento di segno esattamente inverso.

Raccontandovi questa storia del giovane che può accedere al vero e al dire-il-vero solo a condizione di strappare il segreto della sua nascita, mi rendo ben conto - ve lo ricordavo la volta scorsa - che si può ritenere di essere in presenza di una invariante: l'accesso alla verità passa, per il figlio, attraverso il segreto della sua nascita. Ma è evidente che non è per gettar luce su tale invariante (si ha sempre bisogno di una mamma per parlare) che voglio interessarmi a quest'opera. Me ne interesso, al contrario, per cercar di vedere qual è il profilo molto particolare assunto nel dramma di Euripide - e, si può dire, nell'Atene classica - da parte di un certo principio di ordine giuridico, politico, religioso. Il diritto e il dovere di dire il vero - intrinseci all'esercizio del potere - non possono cioè essere fondati che a due condizioni: da una parte a condizione che venga svelata e detta secondo verità una genealogia, nel doppio senso di una continuità storica e di un'appartenenza territoriale; dall'altra a condizione che questo dire-il-vero della genealogia, questo suo manifestarsi secondo verità, abbia un certo rapporto con la verità pronunciata dal dio, anche a costo di dovergliela estorcere con la violenza.

È questa estorsione della verità e della genealogia ciò che il dramma racconta, e io vorrei ritornare al punto dell'intreccio al quale eravamo giunti la volta scorsa. Vi ricordate ciò che è accaduto: Xuto e Creusa erano dunque venuti a consultare il dio Apollo. Creusa, da parte sua, aveva detto chiaramente che non veniva a cercare la stessa cosa cercata da Xuto. E aveva inventato quella semi-menzogna, secondo la quale sarebbe venuta a chiedere, da parte della sorella, cosa ne era di un suo figlio illegittimo. Semi-menzogna per ottenere la verità. E nel frattempo Xuto, portando avanti la sua personale consultazione, aveva chiesto al dio se avrebbe mai avuto una discendenza. Il dio aveva risposto con una semi-menzogna, simmetrica rispetto all'interrogazione semifalsa di Creusa, dicendo a Xuto: il figlio che ti do è il primo individuo che incontrerai. E il primo individuo che Xuto incontra uscendo dal

tempio, è, beninteso, Ione. Il dio aveva dunque dato una risposta che era vera solo molto parzialmente. In effetti, egli aveva certamente fornito a Xuto e a Creusa qualcuno che poteva servire loro da figlio, ma in definitiva il dire-il-vero del dio era a dir poco inesatto. Diciamo che il dio aveva proposto una soluzione, nel senso stretto della parola, bastarda. Ora, tale soluzione bastarda – quello Ione figlio di Creusa e di Apollo che Apollo presenta falsamente come il bastardo di Xuto – soffre evidentemente di un difetto. Ione, infatti, non potrà godere dei diritti ancestrali che garantiscono l'esercizio del potere politico, dato che Xuto è in realtà straniero ad Atene: è stato integrato alla città solo grazie al fatto che aveva aiutato gli Ateniesi a riportare una vittoria e grazie al successivo matrimonio con Creusa, che gli era stata data come ricompensa. E di questo Ione si rende perfettamente conto. Quando Xuto lo riconosce o crede di riconoscerlo come figlio, Ione, lo ricordate, si mostra molto reticente, molto esitante, e dice: ma se torno ad Atene come bastardo di Xuto, o non sarò assolutamente niente – un niente, un figlio di nessuno – oppure sarò un tiranno. In queste condizioni Ione non potrà beneficiare, in ogni caso, di quel plus che gli permetterebbe di collocarsi al primo rango ("*proton zygon*") e che rende possibile l'esercizio del potere sulla città servendosi di un linguaggio ragionevole e vero. Questo uso comune del *logos* e della *polis*, questo governo della *polis* attraverso il *logos*, non gli potrà esser dato legittimamente. Perché la *parresia* gli sia concessa – perché questo uso della città e del linguaggio ragionevole e vero gli venga dato – è necessario fare un passo in più, andando al di là di quella soluzione bastarda e illusoria che l'oracolo ha proposto in un primo tempo. Bisogna fare un nuovo passo e andare fino in fondo alla verità.

È questa seconda parte che vorrei analizzare oggi: una seconda parte del dramma che tanto è complessa, agitata ("piena di rumore e di furore"), tanto è piena di passioni e di peripezie, quanto, all'inverso, la prima parte è calma, ieratica, semplice e un po' sofoclea. Anche qui, se volete, possiamo paragonare Ione e *Edipo Re*. Nell'*Edipo Re*, sapete, il segreto della nascita non è l'oracolo a svelarlo. L'oracolo ha semplicemente stretto Edipo, in qualche modo, nella morsa di una tenaglia: prima, da una parte, le antichissime parole

profetiche che il dio aveva pronunciato e alle quali Edipo e i suoi genitori avevano voluto sfuggire; poi, ora, dall'altra parte, i segni attuali che vengono inviati dal dio: in questa circostanza anzitutto la peste, poi la risposta che viene data a Creonte. Stretto tra questi due insiemi di formule, di sentenze, di decreti e di segni inviati dal dio, Edipo non può che essere interrogato e non può che interrogare se stesso. Ed è perché viene pungolato da questi differenti segni - prodotti a suo tempo e prodotti ancor oggi dal dio - che Edipo prende la decisione di condurre lui stesso l'indagine. Tutto il testo di Sofocle, come ricordate, mostra bene con quanto accanimento sia lo stesso Edipo ad aver deciso di andare fino in fondo alla verità, quale che sia il prezzo da pagare: e questo lo dice fin dal principio. Nello *Ione*, al contrario, malgrado le analogie di situazione di cui vi ho parlato, il processo di disvelamento della verità - la procedura dell'aleturgia - non avrà un agente principale, un attore principale, come nel caso dell'*Edipo*. In realtà, la verità verrà a galla, un po' come nell'*Edipo*, per frammenti successivi. Ma verrà a galla, in qualche modo, malgrado tutti. Malgrado il dio, malgrado i personaggi. In ogni caso, non saranno i personaggi a far emergere la verità; non vi è un direttore dei lavori in questo lavoro della verità: vi è lo choc delle passioni dei differenti personaggi, gli uni in rapporto agli altri; vi è, essenzialmente, lo choc delle passioni di Ione e di Creusa, contrapposti l'uno all'altra nella misura in cui non si sono riconosciuti e si credono nemici; è questo choc delle passioni che farà scoppiare, a un determinato momento, la verità, senza qualcuno che diriga l'azione, senza una volontà di cercare questa verità, senza qualcuno che intraprenda l'indagine portandola fino in fondo. Una delle grandi differenze tra lo *Ione* e l'*Edipo Re* riguarda il rapporto tra *aletheia* e *pathos*, tra verità e passione. Nell'*Edipo Re*, Edipo avvia lui stesso, con le sue mani e con il suo potere, la ricerca della verità. Quando ha finalmente trovato la verità - proprio allora - egli cade sotto i colpi del destino e la sua intera esistenza si rivela, di conseguenza, come *pathos* (sofferenza, passione). Nel caso dello *Ione*, al contrario, abbiamo una pluralità di personaggi che si scontrano, gli uni contro gli altri, a partire dalle loro passioni. Ed è dallo choc, dal lampo di queste passioni che nascerà tra loro, in qualche maniera, la verità,

senza che lo vogliano particolarmente. Una verità che produrrà, per l'appunto, il definitivo chetarsi delle passioni.

Ebbene, vediamo ora come si realizza questa aleturgia. Credo che si possano riconoscere due grandi momenti. Anche qui, pensiamo all'*Edipo*. Voi sapete che in questa tragedia, quando si è trattato non della scoperta del crimine ma della scoperta della nascita di Edipo, era stato necessario, in primo luogo, che il servo di Corinto venisse a dire che di fatto Edipo non era nato a Corinto, ma che lui lo aveva ricevuto dalle mani di qualcun altro: qualcun altro che era appunto di Tebe. Ed è in una seconda parte – una seconda parte di questa seconda parte – che si vede il vecchio servitore del Citerone, il vecchio Tebano, dire: ebbene sì, l'ho ricevuto, Edipo, dalle mani di Giocasta, e di conseguenza Edipo è proprio lui. Avete dunque due metà. Allo stesso modo, avremo due metà nello *Ione*. Una metà sulla nascita verrà detta da Creusa, che affermerà: sì, ho avuto un figlio, prima di sposare Xuto; ho avuto con Apollo, che mi aveva sedotta, un figlio che è nato accanto all'Acropoli.

Ci sarà poi bisogno di una seconda metà per completare la verità: il fatto, cioè, che questo figlio, nato accanto all'Acropoli, Apollo lo ha rapito, o lo ha fatto rapire da Hermes; lo ha portato fino a Delfi, e a Delfi ne ha fatto il suo servitore. Da questo momento egli sarà effettivamente Ione. Le due metà della verità si agganceranno l'una all'altra, e avremo così queste due famose metà della tessera che formano il *symbolon* di cui si parla nell'*Edipo Re*.¹

Prima metà allora; se così si può dire, la metà-Creusa: perché Creusa si troverà spinta a dire questa verità che non aveva osato esprimere all'inizio del dramma, quando, falsando la verità, aveva affermato: vengo da parte di mia sorella, che ha avuto una breve avventura e un figlio, che vorrei proprio ritrovare per lei? Perché si troverà spinta a dire: sì, ho avuto un figlio? La volta scorsa, credo, eravamo arrivati pressappoco a questo punto.

Il meccanismo che spingerà Creusa a riconoscere suo figlio è il seguente. Vi ricordate che Xuto, avendo riconosciuto o creduto di riconoscere suo figlio Ione, si era messo d'accordo con lui di rientrare ad Atene senza dire assolutamente la verità. E, per non ferire Creusa, avevano deciso di lasciar credere, sulla parola, che Ione ritornava "così", a titolo di

servitore, di compagno di Xuto, in modo che poco a poco si sarebbe detto: ecco, Ione è effettivamente il figlio di Xuto. Questa menzogna, immaginata per le migliori ragioni del mondo, era stata tramata davanti al coro, che aveva sentito tutta la conversazione e al quale Xuto raccomanda con forza: soprattutto, non dite nulla a Creusa: bisogna che il nostro segreto sia ben custodito. Ma il coro è composto dalle ancelle di Creusa: donne ateniesi, donne del gineceo, donne che hanno compiti di protezione, per statuto e per funzione. Guardiane del luogo delle donne, guardiane delle nascite, guardiane, anche, dei loro stessi costumi: ebbene, queste donne sono per statuto dalla parte di Creusa e dalla parte di quella stirpe che discende da Eretteo. Una stirpe ateniese. Una stirpe autoctona. Di conseguenza, è ben evidente che l'incombenza più urgente, per le ancelle di Creusa, sarà quella di dire la verità e di avvertire Creusa: stai attenta, cercheranno di importi come figlio di Xuto il giovane che verrà portato ad Atene, e così ti troverai ad avere in casa un figliastro straniero imposto da tuo marito. Ed è effettivamente ciò che accade: da quando Creusa entra in scena, dopo che Xuto ne è uscito, il coro si rimangia la sua promessa, avverte Creusa e le rivela che Xuto ha di fatto ottenuto l'oracolo del dio, cioè quella pseudo-verità secondo la quale Xuto si è trovato un figlio, secondo la quale questo figlio è quel giovane servitore del tempio già presente all'inizio del dramma. Creusa, beninteso, prende per oro colato la rivelazione del coro e si infuria. Perché cade in preda al furore e alla disperazione? Perché, non avendo lei stessa una discendenza, vivrà in solitudine, in una dimora isolata. Sarà vittima della decadenza che in ogni famiglia greca nobile marchia la donna sterile: una decadenza accentuata dal fatto che non solo lei, Creusa, è sterile, ma che Xuto, da parte sua, porterà con sé qualcuno che le verrà imposto come figlio di suo marito. Creusa è resa ancora più furiosa dal fatto che il vecchio pedagogo al suo seguito – il quale, avendo allevato i figli di Eretteo, custodisce pure lui la stirpe, vegliando su di essa – aggiunge, alla notizia appena data dal coro, la sua personale interpretazione, viziata e malvagia.

Vediamo infatti cosa il vecchio pedagogo non dimentica di dire: molto carino, tutto questo! Ecco che Xuto, che porta con

sé un figlio, pretende di far credere che gli sia stato designato dall'oracolo. Arriva fino al punto da lasciar intendere di aver concepito in passato questo figlio – il pedagogo allude qui alle Mènadi del tempio che Xuto, ve lo ricordate, aveva visitato quando era giovane –, ma questa è davvero tutta una commedia. E il pedagogo aggiunge, rivolgendosi a Creusa: lo sai cosa è realmente accaduto? Ebbene, Xuto, molto semplicemente, ha avuto un figlio da qualche schiava. Ha provato vergogna, ha mandato il ragazzo a Delfi e poi ti ha portato a Delfi, con il pretesto di consultare l'oracolo.² Ma non era assolutamente per consultare l'oracolo che ti ha portato a Delfi; era per recuperare suo figlio, e per farti credere che tale figlio è stato designato dall'oracolo. Egli tuttavia, molto semplicemente, è tornato per cercare il suo piccolo bastardo, che aveva concepito con una serva in un angolo di questa casa. Tutto questo, dice il vecchio, non è molto bello, e tu non puoi accettarlo.

È dunque a questo punto che incontreremo il discorso di verità di Creusa, la confessione di Creusa. Ma voi vedete anzitutto che ci troviamo, beninteso, nel pieno – o nel vuoto – della passione. Creusa si trova nella peggiore situazione che possa capitare a una donna greca, nobile e di elevato lignaggio, tenuta a dare continuità alla stirpe dei suoi antenati: non ha progenitura, e suo marito le impone il figlio di una schiava. È l'umiliazione assoluta. Ma d'altra parte non dobbiamo dimenticare che se siamo nel vuoto della passione, siamo anche nel vuoto di tutte le illusioni e di tutte le menzogne che si condensano attorno a Creusa e attorno a quello che sarà, infine, il suo discorso di verità. È dal fondo di queste illusioni, e in qualche modo nell'agitazione stessa di queste illusioni e delle passioni che esse fanno nascere, che il discorso vero esploderà. Perché illusioni? Per tutta una serie di ragioni.

In primo luogo il coro aveva promesso a Xuto di mentire a Creusa e di tenere nascosta la sedicente paternità alla quale Xuto credeva, poiché il dio – pensava – gliela aveva rivelata. Il coro viola la sua promessa, rivelando ciò che Xuto ha detto, rivelando ciò che si pensa che il dio abbia detto, rivelando una paternità che il coro, in perfetta buona fede, crede vera. Non c'è che un guaio, o un problema: quella che il coro presenta a

Creusa come verità, violando la propria promessa, è in realtà una menzogna. Ma il coro non lo sa.

In secondo luogo, Creusa riceve la notizia che il figlio di Xuto verrà imposto nel suo nucleo familiare. Crede dunque che egli sia il figlio di suo marito, e non il suo. Decidendo di respingere questo figlio imposto, non si rende conto del fatto che sta respingendo – come una umiliazione e un atto di sottomissione allo straniero – quel figlio che dovrebbe al contrario rappresentare la sua gioia e il suo orgoglio di madre, visto che è il figlio di un dio. Su ciò che sta accadendo si sbaglia in tutto e per tutto. Collera apparentemente fondata, la sua, e umiliazione che prova in tutta sincerità. Ma tutti questi sentimenti e tutte queste passioni si fondano sull'errore che lei commette. Quanto al pedagogo – che racconta la sua storia dicendo: sai, Xuto, in realtà, ha avuto un figlio da una serva ecc. –, egli crede di dire la verità, una specie di verità verosimile, in ogni caso: la verità scettica che si può contrapporre a tutti quelli che credono ingenuamente agli oracoli. Molto spesso, egli afferma – questo, in ogni caso, è ciò che emerge dalla sua dichiarazione – quello che chiamiamo oracolo non è null'altro che uno sporco, piccolo raggirio tra uomini che, avendo voglia di far credere a questa o a quella verità, si fanno dire dagli dei ciò che hanno interesse a far credere agli altri. Dicendo questo – opponendo tale argomento scettico, di buon senso, al sedicente oracolo del dio a cui Xuto ha creduto – voi vedete che il pedagogo si sbaglia del tutto: la sua, infatti, non è assolutamente la verità della storia. Ma vedete che al tempo stesso egli è molto vicino alla verità della storia: vi è qualcuno che ha voluto ingannare gli altri e costruire una storia con certe caratteristiche (anche se tali caratteristiche sono, in realtà, agli antipodi della storia reale). Colui che ha gestito questa operazione è il dio stesso. E la sporca, piccola e vergognosa menzogna che il pedagogo attribuisce a Xuto chi l'ha raccontata? Ma è stato Apollo! È Apollo che, vergognandosi e non volendo rivelare che ha avuto un figlio da Creusa, ha immaginato di prestarlo a qualcun altro; voi vedete dunque che, in un determinato senso, il pedagogo si inganna interamente e che, ingannandosi, è abbastanza vicino alla verità. Siamo comunque, sia nel caso del coro e di Creusa che nel caso del pedagogo, in un mondo delle

semi-verità e delle illusioni.

Ebbene, proprio in questo preciso momento, al colmo dell'illusione e dell'umiliazione, Creusa farà esplodere la verità. Ma fa esplodere la verità, occorre tenerlo ben presente, non per far trionfare un suo specifico diritto, non per rivelare finalmente la nascita di un figlio glorioso. Lo fa nella vergogna, nell'umiliazione, nella collera. Non è per modificare la situazione a suo vantaggio che Creusa dirà una verità, dato che, nello stato in cui si trova e al punto in cui si è sviluppato l'intreccio, non può sapere se tale verità potrà capovolgere a suo vantaggio. Ma, già completamente umiliata per tutto quello che è accaduto, Creusa aggiungerà alla sua umiliazione una umiliazione supplementare. Non solo sono sterile - dice -, non solo non ho avuto figli da Xuto, non solo Xuto mi impone un figlio che non è mio, ma prima di sposare Xuto ho commesso per di più un errore, e questo errore lo rivelerò.

Questa confessione di Creusa, in ogni caso questa prima parte della confessione di Creusa - ce ne sono infatti due, come vedrete -, è annunciata da queste parole: "Non ho più casa, non figli, cadono le speranze, io volevo disporre delle mie speranze - non ci sono riuscita - tacendo l'unione con Apollo e il parto molto lacrimato. Ma giuro, per la dimora stellata di Zeus, per la dea che regna sulle mie rocce, per la riva sacra della palude Tritonia, gonfia d'acque, griderò il mio peccato per togliermi il peso dal cuore, per sentirmi più lieve. Lacrime rigano il mio volto, patisce l'anima per i perfidi consigli di uomini, di numi: svelerò che l'hanno tradito, che l'hanno dispreziato, l'amore!".³ Dunque discorso dell'umiliazione, discorso del pianto, discorso tra le lacrime, discorso della colpa, in cui sarà necessario (vi ritorneremo subito) dire giustamente l'ingiustizia degli altri. Ma, ancora una volta, se si dice l'ingiustizia degli altri, non è affatto per capovolgere la situazione a proprio favore: è, in qualche maniera, per attirare attorno a sé, per richiamare attorno a sé tutte le disgrazie e tutte le ingiustizie di cui si è stati vittime.

Inizia così la confessione, la prima confessione di Creusa. [...*] Essa parla ad Apollo, e gli dice questo: "Apollo, limpida voce tu trai dalle sette corde della cetra; da corna di animali spenti echeggiano gli inni amorosi delle Muse: ma te, figlio di Latona, io accuso, alla luce del giorno. Sei venuto da me

luminoso nell'oro dei tuoi capelli; nel grembo della mia veste raccoglievo fiori di croco, dai riflessi dorati, per farne corone. Hai stretto le mie mani, e nel profondo della grotta mentre gridavo, gridavo 'Madre', tu, dio e mio sposo, mi hai spinto e hai celebrato senza vergogna i riti di Cipride. Partorisco per te un figlio; temendo mia madre lo espongo nel tuo giaciglio d'amore, là dove hai preso me, infelice, su un letto di infelicità: ora il mio, il tuo figlio non è più, fu preda di rapaci; ma tu arpeggi e intoni il tuo peana di trionfo. Ti chiamo in causa, figlio di Latona: su un trono d'oro che indica il centro della terra, tu sorteggi destini, io grido al tuo orecchio il mio messaggio. Seduttore, vile, al mio sposo, a cui nulla dovevi, hai dato un figlio, per la sua casa; ma la mia, la tua creatura innocente è morta, dilaniata da avvoltoi, priva delle fasce della madre. Delo ti odia, e il virgulto d'alloro presso la palma elegante di foglie, Delo, la terra dove negli spasimi di sante doglie, frutto dell'amplesso di Zeus, te partorì Latona".⁴ Vorrei allora spiegare un po' questo testo. Vorrei anzitutto che ci si soffermasse un po' sulla maniera con cui Creusa si rivolge ad Apollo, poiché questa confessione Creusa la fa a colui che sa, che sa meglio di chiunque, poiché si tratta di Apollo stesso, di Apollo che l'ha sedotta, di Apollo che è il padre di Ione. Restituisce dunque ad Apollo una verità che egli per certo conosce. Come e perché fa questo? O meglio: se si vuole sapere perché gli restituisce questa verità, bisogna sapere come gliela restituisce: come si rivolge a lui, come lo evoca, lo interpella, lo nomina. Ci sono due passaggi, nel testo, in cui Creusa rivolge un'apostrofe ad Apollo stesso. All'inizio: "Apollo, limpida voce tu trai dalle sette corde della cetra; da corna di animali spenti echeggiano gli inni amorosi delle Muse: ma te, figlio di Latona, io accuso, alla luce del giorno. Sei venuto da me luminoso nell'oro dei tuoi capelli". E al verso 906, all'inizio della terza parte di questa apostrofe, gli dice: "Ma tu arpeggi e intoni il tuo peana di trionfo. Ti chiamo in causa, figlio di Latona: su un trono d'oro che indica il centro della terra, tu sorteggi destini, io grido al tuo orecchio il mio messaggio". Vedete che Apollo, in questi due passaggi, viene interpellato alla stessa maniera: da un lato è il dio che canta, il dio della lira; dall'altro lato è il dio dorato, il dio scintillante, il dio dalla capigliatura d'oro; ed egli è infine - cosa che appare solo nella

seconda apostrofe – colui che, al centro della terra, dà gli oracoli agli uomini e deve dire la verità. Dio cantore, dio d'oro, dio di verità.

Vorrei qui rifarmi ai lavori che Georges Dumézil ha dedicato ad Apollo, in particolar modo in quel libro che si intitola *Apollon sonore*.⁵ Nel secondo studio di questo libro Dumézil analizza un inno ad Apollo, un inno antico, molto più antico dei testi di Euripide: un inno omerico ad Apollo la cui prima parte è dedicata non all'Apollo di Delfi ma all'Apollo di Delo.

Ora, in questo inno all'Apollo di Delo, ecco come Apollo si presenta egli stesso al momento della nascita. È appena venuto al mondo e per quanto sia un neonato già parla e dice: “Mi si dia la mia lira e il mio arco ricurvo. Rivelerò così nei miei oracoli i disegni infallibili di Zeus’. Dopo queste parole, l'arciere Febo con la sua capigliatura incolta si metteva in marcia sulla terra dalle larghe strade. Tutte le Immortali lo ammiravano e Delo [Delo: l'isola, la terra in cui è nato; M.F.] si coprì d'oro mentre contemplava la progenie di Zeus e di Latona, [...]; essa fiorì come la cima di un monte sotto la fioritura della sua foresta”.⁶ Nel suo commento a questo inno apollineo, Dumézil fa osservare che il dio e il suo statuto si caratterizzano per tre aspetti. In primo luogo il dio reclama la sua lira e il suo arco. In secondo luogo egli è ben contraddistinto come colui che rivela le volontà di Zeus attraverso l'oracolo: egli dice il vero. In terzo luogo, appena egli cammina sulla terra di Delo questa si copre di un mantello d'oro e la foresta fiorisce. Questi tre caratteri del dio si rapportano, secondo Dumézil, certamente, alle tre funzioni indoeuropee della mitologia da lui studiate. L'oro, anzitutto, deve essere collegato alla funzione di fecondazione, alla ricchezza. L'arco del dio è la funzione guerriera. Quanto ai due altri elementi (la lira e l'oracolo), associati l'uno all'altro, rientrano nell'ambito della funzione magico-politica, o, come dice Dumézil, dell'amministrazione del sacro. Ricchezza e fecondità: è l'oro. Funzione guerriera: è l'arco. Amministrazione del sacro: è l'oracolo, e al tempo stesso la lira. E allora Dumézil spiega, qui, che di fatto dire la verità e cantare (l'accoppiamento tra l'oracolo e la lira) sono due funzioni complementari, nel senso che l'oracolo è la forma della voce che dice il vero e attraverso la quale il dio si rivolge

agli uomini, mentre attraverso il canto, al contrario, gli uomini si rivolgono agli dei per celebrarne le lodi. L'oracolo e il canto sono dunque complementari come due sensi, due direzioni nella comunicazione tra gli uomini e gli dei. In questa amministrazione del sacro, in questo gioco del sacro che si svolge tra gli uomini e gli dei, il dio dice il vero tramite l'oracolo, e l'uomo ringrazia gli dei tramite il canto. Di qui l'accoppiamento tra il canto e l'oracolo. Questo è il primo elemento che troviamo nell'analisi di Dumézil.

Inoltre, nel primo studio⁷ del suo libro Dumézil fa risalire questa genealogia di Apollo – o in ogni caso delle funzioni apollinee – a un tema presente nella letteratura vedica e in particolar modo a un certo inno del decimo libro dei Veda (è un testo che non ho letto) nel quale vengono cantati i poteri della voce. Di fatto, ciò che Dumézil vuole mostrare è che Apollo, in qualche maniera, rappresenta la versione conforme alle norme, ai canoni della mitologia greca, di una vecchia entità al tempo stesso divina e astratta che si trova nel Veda: si tratta proprio della Voce. Apollo è il dio della voce, e in quest'inno vedico si vede – o meglio si sente – la Voce che si autoproclama nelle sue tre funzioni, dicendo: in primo luogo, è attraverso di me che l'uomo mangia il cibo; in secondo luogo, quello che io amo, chiunque esso sia, lo rendo forte (funzione magico-politica); in terzo luogo, sono io che tendo l'arco affinché la freccia uccida il nemico del bramino: sono io che affronto il combattimento per gli uomini (funzione guerriera).⁸

Un ulteriore elemento, infine, che prendo sempre a prestito dalle analisi di Dumézil: tra queste tre funzioni presenti nella vecchia struttura indoeuropea, che in qualche modo viene modulata nella mitologia apollinea, la terza funzione, quella della fecondità, è la più fragile, per un certo numero di ragioni spiegate da Dumézil (su cui per il momento non vale forse la pena ritornare). Dumézil mostra che questa terza funzione – del dio che fa prosperare la terra, del dio che determina la fioritura della foresta – scomparirà molto presto. Il lato, l'aspetto, la funzione fecondità non apparirà più, in Apollo e attorno a lui, che nei riti del dono: del dono in natura o del dono in metallo, in oro, che viene regalato al dio, al dio di Delo o al dio di Delfi. Questa funzione apollinea si manifesterà nello scambio dell'oro o nell'offerta dell'oro piuttosto che in una

fecondazione naturale della terra. Dumézil fa notare che sul versante della fecondazione naturale Apollo non è nella posizione giusta per poter parlare, dal momento che, di fatto, egli è molto più il dio dell'amore dei ragazzi che il dio dell'amore delle donne, e questa è una costante di tutti i miti apollinei. A riprova di questo, c'è il fatto che nel dossier mitologico di Apollo i figli sono molto pochi. Ione è una rara eccezione: il che può spiegare, entro certi limiti, le precauzioni o piuttosto le reticenze che il dio manifesta nel mostrarsi il padre di Ione. Del resto, quando Creusa, proprio all'inizio del dramma, evoca il figlio che sua sorella avrebbe avuto da Apollo, Ione dice: da una donna? Oh, questo mi stupirebbe!⁹ Apollo non è dunque il dio della fecondazione, della fecondità, ed è precisamente attorno a questo problema della nascita e della fecondità che si giocherà l'insieme della struttura.

È evidente che la struttura apollinea di cui parla Dumézil nell'*Apollon sonore* è una struttura presente. È presente in primo luogo nella forma della funzione numero uno: la funzione magico-politica, la funzione dell'amministrazione del sacro, poiché in effetti è proprio al dio dell'oracolo, al dio che dice la verità, che Creusa e Xuto si rivolgono. In secondo luogo, anche la terza funzione è molto presente: è infatti un problema di fecondità, un problema di nascita che porta i due personaggi a consultare l'oracolo. Si tratta, se volete, del confronto tra questa funzione oracolare del dire-il-vero e la funzione di fecondazione: è questo lo scontro che si ritrova e che rappresenta il cuore stesso del dramma. La seconda funzione, la funzione guerriera, non appare che raramente nel dramma, in modo molto discreto, per un certo numero di ragioni. Ragioni politiche proprie dell'epoca, perché in quel periodo di pace e di tregua nella guerra del Peloponneso Delfi sostiene una funzione pacificatrice, e anche perché, all'interno dell'intreccio, sono le due funzioni, 1 e 3 (dire-il-vero e fecondazione), quelle principali. La funzione guerriera è percepibile attraverso alcuni termini, alcune parole, alcune situazioni (Ione all'inizio del dramma appare come portatore di un arco, di quell'arco che, per l'appunto, è un segno della funzione guerriera di Apollo; poi ci saranno gli episodi di cui parleremo fra poco, in cui Ione insegue e vuole uccidere colei che è sua madre senza che lui lo sappia).

Ma ciò che costituisce, ciò che arma il dramma, sono essenzialmente le funzioni 1 e 3: il dire-il-vero e la fecondazione.

Inoltre, sempre nella linea di ciò che ha detto Dumézil, la terza funzione, la funzione di fecondità, è la più problematica. È quella che, a rigor di termini, fa problema. È in qualche modo il malessere di Apollo – nei confronti della propria fecondità e nei confronti della propria paternità – a rappresentare la molla del dramma.

Infine, è evidente che il tema della voce lo si ritrova lungo tutto il dramma. Questo tema della voce, che secondo Dumézil costituisce lo sfondo della mitologia apollinea, è assolutamente fondamentale lungo tutto l'arco dell'opera. Questa voce, della quale, stando all'inno vedico, si può aver fiducia, è la voce del dio. Euripide si chiede: si può aver fiducia in questa voce, oppure bisogna che la donna, in questa circostanza – e con lei gli uomini, gli umani, i mortali – innalzi contro di essa la propria voce? Su tale tema, questo è certo, su tale struttura, che ancora una volta è facile riconoscere e che si integra perfettamente con la mitologia apollinea, la tragedia inserisce le proprie modulazioni. Tutto ciò che qui vi ho appena detto è in qualche modo la trama mitica. Si tratta ora di vedere qual è l'economia del processo tragico, l'economia dello svolgimento tragico. Ci si accorge, qui, che vi è modulazione di questi differenti temi che ho appena evocato, attraverso la griglia proposta da Dumézil: modulazione tragica dei temi mitici.

Anzitutto, modulazione tragica del tema del canto e dell'oracolo. Vi dicevo poco fa, lo ricordate, che nelle strutture antiche evocate da Dumézil l'oracolo è ciò che gli dei dicono agli uomini: è il discorso vero che gli dei fanno agli uomini attraverso l'intermediazione di Apollo. Quanto al canto, esso è la maniera con cui gli uomini, da parte loro, si rivolgono agli dei. Apollo è il dio della lira e del canto, e proprio lui ha insegnato agli uomini il canto e l'uso della lira. Qui, lo vedete, le cose non stanno affatto in questi termini, e questa distribuzione tra il dire-il-vero del dio e il canto di riconoscenza degli uomini non entra in gioco. Al contrario, è evidente che in tutto il dramma il canto e l'oracolo stanno dalla stessa parte. Si tratta del dio dell'oracolo, ma di un oracolo abbastanza reticente. È anche il dio del canto, e questo canto è

egualmente, in qualche modo, modulato; il suo valore e il suo significato sono modificati: non è il canto di riconoscenza degli uomini nei confronti degli dei. In questo canto, non sono gli uomini che cantano il dio; è il dio che canta, che canta per se stesso, indifferente agli uomini e alle loro sventure che egli stesso ha provocato. È il canto della disinvoltura del dio, molto più che il canto della riconoscenza degli umani. Canto e oracolo, dunque, saranno raggruppati assieme. Il loro legame è comprensibile, poiché l'oracolo, consapevole della propria ingiustizia, non osa dire le cose fino in fondo; in qualche modo si ricopre e si veste con questo canto: il canto dell'indifferenza verso le preoccupazioni umane. Nel testo che vi leggevo prima, di fronte a questo canto-oracolo, a questo canto indifferente, a questo oracolo reticente, che cosa si leverà dalla parte degli uomini, se ciò che viene da parte loro non è più il canto, che per parte sua è precipitato sul versante degli dei e dell'indifferenza? Ciò che si leverà non è il canto, è il grido: il grido contro l'oracolo che rifiuta di dire la verità. Contro il canto di quel dio che è indifferenza, disinvoltura, si leva una voce. Ancora una voce. Vedete, è sempre della voce che si tratta, ma è la voce della donna: contro il canto gioioso, lei alzerà il grido del dolore e della recriminazione; contro la reticenza dell'oracolo, lei procederà all'enunciato brutale e pubblico della verità. Contro il canto, dei pianti. Contro l'oracolo reticente, la formulazione della verità stessa, della cruda verità. Ebbene, appare questo, molto chiaramente, nel testo stesso: uno scontro, uno spostamento, per cui il canto appartiene al versante divino e non più al versante umano; per cui, contro il canto e l'oracolo del dio, si alzerà il grido. Tutto questo, purtroppo, è più chiaro nel testo greco che nella traduzione, ma rileggiamo, se volete, il testo della traduzione, per vedere ciò che accade. "Apollo, limpida voce tu trai dalle sette corde della cetra; da corna di animali spenti echeggiano gli inni amorosi delle Muse." Il dio è il dio del canto. "Te, figlio di Latona, io accuso, alla luce del giorno." Ma qui bisogna fare riferimento al testo greco. Si ha dunque il dio del canto che viene interpellato: interpellato dalla donna che grida. Non si tratta del dio dell'oracolo. Apparentemente non si tratta di lui. Perché, se guardate il testo greco, leggete: "*soi momphan, o Lathous pai, pros tad'augan audaso.*"¹⁰ Audaso: proclamerò,

urlerò, griderò il rimprovero (accuserò). *Pros tad'augan*: contro questa luce, di fronte a questa luce, di fronte a questo fulgore, di fronte alla luce del giorno. Contro e di fronte a *tad'augan*, a questo fulgore che è il tuo: eccolo, esso è qui, è la luce del giorno, che è anche la luce del dio presente nel tempio.

Audas: urlerò. Urlerò che cosa? Il complemento oggetto è nel verso precedente: è *momphan*, il rimprovero. Ora, *momphan* ha una lettera in meno rispetto a *omphan*, che è l'oracolo. "*Soi momphan, o Lathous pai*": a te, o figlio di Latona, *momphan* – il rimprovero, ma che si può intendere quasi come l'oracolo –, è questo che ti opporrò, che urlerò di fronte alla tua luce, alla luce del giorno. Vi è qui una specie di gioco di allitterazione tra rimprovero e oracolo, che indica bene che contro il dio del canto e contro l'oracolo che si sottrae e che non vuole parlare – laddove precisamente l'oracolo non dice nulla, laddove l'oracolo tace, laddove l'oracolo si ritira –, la donna scaglia il suo rimprovero. Laddove non vi è *omphe*, la donna urla la sua *momphe*.¹¹ Tutto ciò, io credo, è suggerito abbastanza chiaramente da questo testo e da questo passaggio.

E questo scontro/sostituzione del grido della donna all'oracolo che tace, lo si ritrova nella seconda apostrofe di cui vi parlavo poco fa. Si tratta della terza strofa, della terza parte, se volete, quando Creusa dice: "Ma tu arpeggi e intoni il tuo peana di trionfo. Ti chiamo in causa, figlio di Latona: su un trono d'oro che indica il centro della terra, tu sorteggi destini, io grido al tuo orecchio il mio messaggio". C'è qui qualcosa che non sono in grado di spiegarvi, dato che non sono riuscito a trovare qualcuno che sia sufficientemente competente per darmi l'informazione di cui ho bisogno. Si tratta del verbo greco che viene tradotto con "sorteggi i destini", "sorteggi gli oracoli", "distribuisce gli oracoli".¹² Vedete che abbiamo la parola "*omphan*" (vuol dire oracolo) che non veniva usata nella prima apostrofe e che fa quasi eco con *momphan*, termine appena citato. Ora, questo oracolo viene "distribuito". E il verbo greco utilizzato è "*kleroo*", che vuol dire sorteggiare, tirare a sorte. Allora, non so proprio se il verbo, qui, deve essere preso in senso stretto e con un significato forte – del tipo: i tuoi oracoli, in realtà, li distribuisce in qualunque modo, come se venissero estratti a sorte; non dicono la verità e sono, come diremmo noi, aleatori – o se invece questo stesso verbo è

un termine tecnico, usato per dire quanto segue: gli oracoli escono dalla bocca del dio senza che si sappia, da parte nostra, in che modo arrivano; il che non impedisce loro di dire la verità. Continuerò a informarmi da specialisti, e se otterrò una risposta ve la comunicherò. Preferirei, beninteso, la prima soluzione: cioè che l'oracolo, qui, venga in qualche modo squalificato, annullato dal carattere aleatorio della sua enunciazione: non dice il vero, viene estratto a sorte. In ogni caso, anche se si traduce *klerois* con "tu distribuisce gli oracoli, tu dai gli oracoli", rimane il fatto che a questo oracolo la donna contrappone, che cosa? Il proprio grido. Ed è nel verso 910 che si mostra questo ribaltamento, in base al quale quando il dio deve parlare agli umani sono gli umani che si rivolgono a lui. "*Eis hous audan keryxo*": urlerò, proclamerò, mi rivolgerò a te e urlerò con forza il mio lamento alle tue orecchie. Ed ecco che il dio, che dovrebbe essere il dio parlante, il dio-bocca, diventa il dio-orecchio: il dio orecchio al quale ci si rivolge. Verbo: "*keryxo*"; *keryx* è l'araldo: la proclamazione solenne e rituale con cui si interpella giuridicamente qualcuno. Ed ecco che il dio dell'oracolo si ritrova interpellato giuridicamente dal grido della donna. Avevamo l'oracolo e i canti: l'oracolo con cui il dio parla agli umani, il canto con cui gli uomini parlano agli dei. Qui tutto è rovesciato. In ogni caso, il canto si sposta sul versante del dio e diviene il canto dell'indifferenza; sul versante degli uomini, si ha la parola, con cui viene scosso l'oracolo. E nel momento stesso in cui tace, in cui non parla, gli si rivolge un grido, un grido organizzato, un grido rituale: il grido del lamento, il grido della recriminazione. Ecco come secondo me si modula, nel testo, questo primo tema generale della voce.

Vi è una seconda modulazione: la modulazione del tema dell'oro. Apollo è dunque il dio d'oro, e nel testo questa presenza dell'oro è ossessiva. In ogni caso ritorna, è ricorrente: "Sei venuto da me luminoso nell'oro dei tuoi capelli"; e, un po' dopo, alla fine del testo: "Ti chiamo in causa, figlio di Latona: su un trono d'oro che indica il centro della terra, tu sorteggi destini, io grido al tuo orecchio il mio messaggio". Nella prima apostrofe il tema dell'oro si trova dunque molto esplicitamente manifestato, espresso, ma anche qui, lo vedete, con una modulazione. Apollo appare come il dio

d'oro: il dio scintillante, il dio dalla capigliatura dorata che illumina il mondo, il dio che sedurrà la ragazza in questa luce e in questo fulgore, con questa luce e con questo fulgore.

Ora, guardate e leggete ciò che viene detto a proposito della ragazza e come Creusa descrive se stessa nel momento in cui veniva sedotta. Essa dice al dio: "Sei venuto da me luminoso nell'oro dei tuoi capelli; nel grembo della mia veste raccoglievo fiori di croco, dai riflessi dorati, per farne corone".¹³ Il segno dell'oro si è impresso anche sulla ragazza, che si situa in posizione simmetrica rispetto al dio, o, meglio, nella continuità dello scambio con il dio. Il dio la illumina, ma lei, proprio lei, è comunque portatrice del segno dell'oro. Ha in mano dei fiori, dei fiori dorati, di cui deve, di cui vuole fare offerta al dio. Qui, infatti, l'oro è proprio il veicolo dell'offerta di cui vi parlavo e che Dumézil aveva analizzato. Ma come vedete, a questo tema dell'offerta attraverso l'oro – che è il tema della comunicazione tra gli umani e gli dei, che è generosità del dio che illumina il mondo ma anche, al tempo stesso, offerta degli umani attraverso i fiori –, si sovrappone un altro significato dell'offerta e dello scambio: è lo scambio tra il dio che seduce e la ragazza che accetta di offrire il suo corpo e che, come lei dice, tende le sue mani (letteralmente: i suoi "polsi bianchi")¹⁴ al dio che la chiama. In questa luce – in questo fulgore, in questo biancore, in questo oro del dio dei fiori e nel biancore del corpo delle donne – si pratica uno scambio, diverso da quello semplicemente indicato dal tema dell'oro. Questo scambio, che è quello dell'amore e dell'unione sessuale, giungerà di fatto a compimento – come viene detto nella strofa seguente – non nella luce del giorno, non nello scintillio della luce del sole, ma nell'ombra della caverna. È in una caverna che vanno, come lei dice: o dio seduttore, "nel profondo della grotta [...] mi hai spinto". È l'ombra, l'ombra con cui si maschera l'impudicizia dell'atto: "Hai celebrato senza vergogna i riti di Cipride. Partorisco per te un figlio, temendo mia madre lo espongo nel tuo giaciglio d'amore, là dove hai preso me, infelice, su un letto di infelicità!".¹⁵ È dunque ben precisato – poco importano evidentemente la cronologia e le peripezie – che la seduzione si compie in un antro. Ed è esattamente in quest'antro che si produce anche, qualche tempo dopo, la nascita di Ione. Ed è qui, in quest'antro, in

questa caverna, in questa notte e in quest'ombra, che l'infante è esposto. Qui verrà rapito e di conseguenza, crede Creusa, morirà, senza beneficiare di quella luce del giorno, di quello scintillio del sole di cui lei stessa aveva beneficiato, o attraverso cui, in ogni caso, era stata sedotta. Ebbene, il tema dell'oro, in qualche modo, si fratturerà, allora, a partire da qui: a partire da questo passaggio nella notte, nell'unione ingiusta, nella nascita seguita dalla scomparsa e dalla morte. Effettivamente, quando nella terza strofa il tema dell'oro ricompare ("Ti chiamo in causa, figlio di Latona: su un trono d'oro che indica il centro della terra, tu sorteggi destini"), questa volta l'oro non è più quell'elemento di comunicazione che va dal divino all'umano, che va dal dio dalla capigliatura scintillante alla ragazza che gli offre dei fiori d'oro. L'oro è solo l'indice del dio. È il trono su cui siede, e dal quale fa regnare la sua onnipotenza. Tuttavia, lui, il dio del sole – lui, il dio che troneggia sopra la terra, che troneggia a Delfi e che sempre e ovunque è seduto su un trono d'oro – ha di fronte a sé una donna, una donna nera, una donna maledetta, una donna sterile, una donna che ha perduto il figlio e che grida contro chi l'ha sedotta. Loro, questa volta, è l'oro del dio, e di fronte non vi è che questa piccola silhouette nera. È così che viene modulato il tema dell'oro.

Terzo tema: il tema della fecondità. Se volete ci fermiamo un attimo e poi riprenderemo l'analisi.

Note

¹ Cfr. Sofocle, *Edipe-roi*, vv. 219-221, in *Tragédies*, t. I, trad. Mazon, ed. cit., pp. 211-212 [cfr. Sofocle, *Edipo Re*, trad. e cura di L. Correale, cit., p. 63: "Io parlerò da estraneo a quanto è stato detto, estraneo a quanto è stato fatto; certo non potrei cercare lontano non disponendo neppure di un segno (*ouk ekhon ti symbolon*)"]. Due metà avvicinate di una ceramica rotta servivano da segno di riconoscimento (*symbollein*: avvicinare). Tutta l'analisi svolta da Foucault nella sua lezione al Collège de France del 16 gennaio 1980 consiste nel comprendere la struttura drammaturgica della tragedia di Sofocle come un adattamento regolato di veridizioni. Cfr. *infra*, nota 11.

² Euripide, *Ion*, cit., vv. 815-821, p. 217 [trad. it. cit., pp. 194-195].

³ Ivi, vv. 866-880, pp. 218-219 [trad. it. cit., pp. 198-199].

⁴ Ivi, vv. 881-906, pp. 219-220 [trad. it. cit., pp. 200-203].

⁵ G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris 1982.

⁶ Ivi, pp. 26-27.

⁷ "Vac", ivi, pp. 13-14.

⁸ Ivi, pp. 15-16.

⁹ Euripide, *Ion*, cit., vv. 339 e 341, p. 197 [trad. it. cit., pp. 160-161].

¹⁰ Ivi, vv. 885-886, p. 219 [trad. it. cit., pp. 200-201].

¹¹ *Omphe* e *momphe* sono le forme doriche di *omphe* e *momphe*.

¹² "*Omphan klerois*", in Euripide, *Ion*, cit. v. 908, p. 220 [trad. it. cit., pp. 200-201].

¹³ Ivi, vv. 887-890, p. 219 [trad. it. cit., pp. 200-201].

¹⁴ Ivi, v. 891 [trad. it. cit., pp. 200-201].

¹⁵ Ivi, vv. 895-900 [trad. it. cit., pp. 200-201].

*M.F.: È quello che vi ho fatto fotocopiare e distribuire. Bene, se allora voi poteste evitare di conservare individualmente i fogli... che non accada come alle scuole elementari, dove solo gli scolari diligenti dei primi banchi hanno diritto alla verità, insomma fate un po' circolare i fogli, sarebbe bello. Se volete, allora, leggiamo assieme questo testo in cui Creusa parla.

Lezione del 26 gennaio 1983

Seconda ora

Modulazione tragica del tema della fecondità – La parresia come imprecazione: la denuncia pubblica attraverso il punto debole dell'ingiustizia del potente – La seconda confessione di Creusa: la voce della confessione – Ultime peripezie: dal progetto di assassinio all'apparizione di Atena.

Continueremo allora a studiare la trasformazione, la modulazione tragica del tema della fecondità. Credo necessario far osservare che, lungo tutto il testo letto poco fa, avete potuto vedere che Apollo è sempre interpellato come figlio di Latona. Ciò non ha proprio nulla di straordinario: si tratta di un'invocazione assolutamente rituale. Ma questa invocazione, qui nel testo, funziona in qualche modo come punteggiatura di una linea guida che ci condurrà alle ultime righe del testo, agli ultimi versi, quando, sempre rivolta ad Apollo, Creusa dice: "Delo ti odia, e il virgulto d'alloro presso la palma elegante di foglie, Delo, la terra dove negli spasimi di sante doglie, frutto dell'amplesso di Zeus, te partorì Latona".¹ In questa storia della fecondazione, e nella reticenza di Apollo a riconoscere suo figlio Ione, c'è un aspetto che Creusa non può non trovare ingiusto. Sapete infatti che nella leggenda Apollo è il figlio di Latona. Latona è una donna che è stata sedotta da Zeus e che si è rifugiata nell'isola di Delo per partorire, per partorire in solitudine. Ed è su quest'isola di Delo che sono nati due figli illegittimi: Apollo e Artemide. Anche Apollo è dunque, esattamente come Ione, figlio illegittimo degli amori tra una mortale e un dio. Ed esattamente come Ione, Apollo è nato solo e abbandonato. Ed esattamente come la madre di Apollo, come Latona, Creusa ha partorito sola e abbandonata da tutti. È questo il tema che emerge attraverso le differenti invocazioni al figlio di Latona e che esplode alla fine, in quella maledizione

in cui vengono accostati l'alloro di Delfi e la palma di Delo: in cui Creusa evoca la nascita di Apollo come esito di "sante doglie", di un parto augusto, che lei può facilmente contrapporre al parto vergognoso di Ione. Fino al punto in cui questo discorso - questo discorso che è ritorto da Creusa contro il dio, questo discorso da lei gettato nell'orecchio di quel dio che avrebbe dovuto parlare, questo rimprovero che essa proclama solennemente come un araldo (quasi fosse un manifesto da affiggere), questo rimprovero (*momphe*) rivolto all'oracolo (*omphe*) poiché non ha parlato, questo discorso gridato, rivolto contro il dio, lanciato verso le sue orecchie - rappresenta la denuncia solenne (di qui il riferimento all'araldo: *keryx*) di un'ingiustizia nel senso stretto del termine, nel senso giuridico e filosofico del termine "ingiustizia", poiché si tratta di una proporzione che non è stata conservata, che non è stata mantenuta. L'omologia delle due nascite, quella di Apollo e quella di Ione, fa sì che Creusa si trovi in fondo in una posizione simmetrica rispetto a Latona. E Apollo, che è il padre di Ione, è egualmente in una posizione simmetrica rispetto allo stesso Ione. Apollo e Ione sono entrambi di nascita bastarda. E Creusa, che in qualche modo è la nuora acquisita di Latona - insomma l'amante di suo figlio - si trova nella stessa posizione di Latona. Vedete dunque questa analogia Latona-Creusa (Creusa ha con Apollo un rapporto simile a quello che Latona ha avuto con Zeus; e Ione nasce dalla loro unione, in modo simile a come è nato lui stesso). Questa omologia, questa proporzione sottolineata nel testo, è proprio quella che Apollo non ha voluto rispettare. Giacché lui - nato dall'amore tra una mortale e un dio, figlio bastardo di questo amore, diventato il dio della luce - ha sempre beneficiato di un fulgore che gli è in qualche modo consustanziale. È colui che presiede alla vita dei mortali, che feconda la terra con il suo calore, che deve dire la verità a tutti. Ione, in compenso - nato esattamente alla stessa maniera, in posizione assolutamente simmetrica rispetto ad Apollo - ebbene, proprio lui è stato votato alla sventura, all'oscurità, alla morte: proprio lui che è stato preda degli uccelli (il tema degli uccelli interviene a questo punto e lo ritroveremo in seguito; gli uccelli sono gli uccelli di Apollo). Apollo l'ha dunque abbandonato, lo ha lasciato perire; forse ha persino mandato i suoi uccelli per ucciderlo. Ma come se non

bastasse, ecco che ora impone all'infelice Creusa, con l'oracolo che ha appena proferito, un figlio che non le appartiene; è ciò che viene indicato alla fine del testo, quando Creusa dice: "al mio sposo, a cui nulla dovevi, hai dato un figlio per la sua casa, ma la mia, la tua creatura..."² Tutto l'ordine delle proporzioni viene così travolto. Ed è questa ingiustizia, ancora una volta perfettamente definita, indicata dal testo attraverso il confronto tra le due nascite - questa ingiustizia definita come il non-rispetto della simmetria e come la proporzione travolta e misconosciuta dal dio - ebbene, questa denuncia, questa proclamazione di ingiustizia rappresenta il contenuto della confessione di Creusa.

Ora, con quest'atto di parola, prodotto da chi è debole, abbandonato, privo di potenza, si denuncia l'ingiustizia di fronte al potente che l'ha commessa. Questa recriminazione, lanciata contro il potente da parte di chi è debole, è dunque un atto di parola. È un tipo di intervento parlato già repertoriato - o in ogni caso già compiutamente ritualizzato - nella società greca, ma anche, alla stessa maniera, in altre società. Il povero, l'infelice, il debole, colui che non ha che le sue lacrime - e voi ricordate con quale insistenza Creusa, nel momento in cui darà inizio alla confessione, dirà di non avere, di suo, null'altro che le lacrime - ebbene, costui, impotente com'è, cosa può fare? Può fare solo una cosa: rivoltarsi contro il potente. Pubblicamente allora - davanti a tutti, alla luce del sole, al cospetto di quella luce che li illumina - si rivolge al potente e gli dice qual è stata la sua ingiustizia. In questo discorso dell'ingiustizia proclamata dal debole contro il potente, c'è una certa maniera di far valere i propri diritti e anche, al tempo stesso, una maniera di sfidare colui che è onnipotente, mettendolo a confronto, in qualche modo, con la verità della propria ingiustizia. Ebbene, quest'atto rituale - quest'atto rituale di parola del debole che dice il vero sull'ingiustizia del forte, che recrimina, in nome della sua propria giustizia, contro il forte che ha commesso quell'ingiustizia - è un atto simile ad altri rituali che non sono per forza di cose rituali verbali. In India, ad esempio, come sapete, esiste il rituale dello sciopero della fame. Lo sciopero della fame è l'atto rituale con cui chi non può nulla, di fronte a chi può tutto, sottolinea con forza che proprio lui è stato

vittima di un'ingiustizia da parte di chi può tutto. Certe forme di suicidio giapponese hanno egualmente questo valore e questo significato. Si tratta di una sorta di discorso agonistico. La sola risorsa di lotta per colui che è vittima di un'ingiustizia ed è al tempo stesso totalmente debole, è un discorso agonistico, ma costruito attorno a questa struttura non egualitaria.

Ora, questo discorso dell'ingiustizia, che fa emergere l'ingiustizia del forte attraverso la bocca del debole, ha dunque un nome. O piuttosto, ha un nome che ritroveremo nei testi un po' più tardi. Questa parola, con questo significato, non la si trova in nessuno dei testi di questo periodo (Euripide, Platone ecc.). La si ritroverà più tardi, nei trattati di retorica del periodo ellenistico e romano. Il discorso attraverso il quale il debole, a dispetto della sua debolezza, si assume il rischio di rimproverare chi è forte per l'ingiustizia che ha commesso, si chiama precisamente *parrēsia*. Trovate qualche indicazione sugli usi greci classici o ellenistici in un testo citato da Schlier. Non sono io, certamente, ad averlo trovato. Nella bibliografia che vi ho fatto avere l'altro giorno, ho dimenticato di dirvi che c'è un articolo dedicato alla *parresia* nel *Theologisches Wörterbuch* di Kittel: un articolo dedicato essenzialmente, come tutti gli articoli del *Theologisches Wörterbuch*, alla Bibbia, all'Antico e soprattutto al Nuovo Testamento.³ In questo articolo sulla *parrēsia*, Schlier cita un papiro di Ossirinco (che vi offre quindi testimonianze sulla società, la pratica, il diritto dei greci in Egitto),⁴ dove viene detto che in caso di oppressione da parte dei capi, bisogna andare dal prefetto e parlargli *meta parresias*.⁵ Il debole, vittima dell'oppressione del forte, deve parlare con *parrēsia*. In questo testo, noto come la *Retorica ad Erennio*, la *licentia* (traduzione latina di *parrēsia*) viene definita come il fatto che qualcuno si rivolga a persone che deve temere e onorare.⁶ Ad esse - a queste persone potenti -, parlando in difesa del proprio diritto, costui indirizza un rimprovero per un errore che hanno commesso. La *parresia* consiste dunque in questo: c'è un potente che si è macchiato di una colpa; questa colpa rappresenta un'ingiustizia nei confronti di qualcuno che è debole, che non ha nessun potere, che non può ricorrere a nessun mezzo di ritorsione, che non può realmente

combattere, che non può vendicarsi, che vive una situazione profondamente segnata dalla disuguaglianza. Cosa gli resta da fare allora? Solo questo: prendere la parola e, a suo rischio e pericolo, ergersi di fronte a colui che ha commesso l'ingiustizia e parlare. E in questo momento la sua parola prende il nome di *parrēsia*. Altri retori – teorici della retorica – vi danno una definizione abbastanza simile.

Non è nei testi classici, lo ripeto, che si trova questo tipo di discorso definito come *parrēsia*. Ciò non toglie che risulta assai arduo non riconoscere in questo testo, in questa imprecazione di Creusa contro Apollo, qualcosa che non si situi esattamente nell'ambito della *parrēsia*. Tanto più che al verso 252 dello *Ione*, proprio all'inizio, quando compare per la prima volta, Creusa – dicendo a Ione, da lei non ancora riconosciuto, che vuole consultare Apollo – afferma: “Le donne, che sventurate, e gli dei che miserabili!”. La frase si riferisce, evidentemente, a ciò che le è capitato: a ciò che Ione non può capire, poiché non sa assolutamente cosa sia accaduto. A questo punto Creusa dice qualcosa che è in qualche modo il segno, l'epigrafe dell'opera; qualcosa da cui saranno marchiati tutti i discorsi che terrà in seguito, e in particolare la grande imprecazione contro Apollo: “A chi, a chi chiederemo giustizia, se proprio l'ingiustizia dei potenti è la nostra rovina?”.⁷

Ebbene, quando l'iniquità dei potenti diventa la nostra rovina ed è necessario reclamare giustizia, cosa si può fare? Si può fare proprio ciò che Creusa fa lungo tutto il dramma, e in particolar modo nel passaggio da noi spiegato: la *parrēsia*. Cioè quel tipo di discorso non ancora chiamato *parresia* – lo si denominerà così in seguito – che corrisponde con molta precisione alla domanda* che Creusa formula nel momento stesso in cui entra in scena: “A chi, a chi chiederemo giustizia, se proprio l'ingiustizia dei potenti è la nostra rovina?”.

Credo che si abbia qui, in questo discorso di imprecazione, un esempio di quella che verrà chiamata *parrēsia*. Vi ho insistito per molte ragioni. Una cosa è certa, come vedete: perché questo diritto, chiamato nel testo *parrēsia*, sia ottenuto da Ione, sono necessari tutta una aleturgia e tutta una serie di procedure e di procedimenti che faranno emergere la verità; sono necessari affinché venga formulata quella verità che viene cercata fin dal principio del dramma, quella verità che

consentirà infine a Ione di detenere il diritto di parlare, la *parrēsia*: la *parrēsia*, se volete, nel senso politico del termine; la *parresia* intesa come diritto per il più forte di parlare e di guidare ragionevolmente, con il suo discorso, la città. Tra questi procedimenti, quello che compare per primo e che costituirà il centro stesso del dramma, è questo discorso della vittima impotente di un'ingiustizia che si rivolge contro il potente e che parla servendosi di quella che verrà chiamata *parrēsia*. Il sovrappiù di potere necessario a Ione perché possa dirigere la città come si deve non verrà fondato dal dio, dall'autorità del dio, dalla verità oracolare. Ciò che invece gli permetterà di apparire, tramite lo choc delle passioni, sarà questo discorso di verità, questo discorso di *parresia* inteso come un discorso quasi rovesciato: come discorso del più debole rivolto al più forte. Affinché il più forte possa governare ragionevolmente, sarà necessario – ed è lungo questo filo conduttore che si sviluppa il dramma – che il più debole parli al più forte e lo sfidi con i suoi discorsi di verità.

Era questa la ragione che mi spingeva a insistere, dato che abbiamo qui un'ambiguità fondamentale. L'ambiguità non consiste, ancora una volta, nel termine *parrēsia*, che qui non è utilizzato. Poggia piuttosto su due forme di discorso che si fronteggiano,* che sono al tempo stesso profondamente legate l'una all'altra: il discorso ragionevole che permette di governare gli uomini e il discorso del debole che rimprovera al forte la sua ingiustizia. Questo accoppiamento è molto importante: lo si troverà ancora, infatti, nella misura in cui costituisce una grande matrice del discorso politico.** In fondo, quando si porrà, in epoca imperiale, il problema del governo non solo della città ma di tutto l'Impero, quando tale governo sarà nelle mani di un sovrano, la cui saggezza diventerà un elemento assolutamente fondamentale dell'azione politica, allora questo stesso sovrano, per quanto onnipotente, avrà bisogno di avere a sua disposizione un *logos*, una ragione, una maniera di dire e di pensare le cose che sia ragionevole. Ma per dare un sostegno e un fondamento al suo discorso, gli saranno necessarie la guida e la garanzia del discorso di un altro: un altro che sarà necessariamente il più debole, in ogni caso più debole di lui, e che dovrà assumersi il rischio di rivolgersi a lui e di dirgli, se c'è bisogno, che ingiustizia ha

commesso. Il discorso del debole che proclama l'ingiustizia del forte è una condizione indispensabile affinché il forte possa governare gli uomini in base al discorso della ragione umana. Tale accoppiamento – che sarà capace di strutturare il discorso politico solo molto più tardi, in età imperiale – è proprio ciò che vediamo abbozzarsi e profilarsi in questo passaggio; lo vediamo profilarsi nel gioco della confessione di Creusa, che si mostra nelle forme dell'imprecazione e della recriminazione: condizioni indispensabili alla fondazione del diritto di Ione.

Ecco la prima confessione di Creusa. Di fatto Creusa non si accontenta di questa dichiarazione recriminatoria nei confronti del dio. Avevo cominciato a dirvelo la volta scorsa, ma in maniera confusa e schematica. Subito dopo questa imprecazione, Creusa va a raccontare la stessa storia una seconda volta, ma senza che ci sia una ragione legata all'organizzazione drammatica della scena e delle peripezie; va a raccontare la stessa storia dopo aver detto al dio* una verità che tutti possono comprendere perfettamente. Gli dice infatti: mi hai fatto fare un figlio; ci hai abbandonati in quel luogo; ho esposto il figlio ed egli è morto; è scomparso. Dopo questi fatti tu, ora, continui a cantare e a diffondere il fulgore del tuo oro, della tua gloria e della tua luce. Tutti possono comprendere: non ci sono altre spiegazioni da dare. Ora, subito dopo aver detto questo, Creusa si gira verso il pedagogo che le sta vicino e ricomincia. Ricomincia in una forma del tutto differente: non è più il canto di imprecazione; è il sistema dell'interrogazione. Non più la confessione del debole al forte nella forma di una proclamata ingiustizia: quella commessa dal forte. Vi è invece un gioco di domande e di risposte che vi leggerò rapidamente:

– Creusa: “Mi vergogno di fronte a te, vecchio: ma non importa, ti dirò tutto” [Creusa ha appena parlato, ma ecco una nuova confessione che ricomincia, anche qui, come la confessione precedente, come la confessione recriminatoria al dio, e che si esprime con le parole “mi vergogno”, provo vergogna; bisogna dunque che la parola di Creusa superi la barriera della vergogna; M.F.].

– Il Vecchio: “So dividerlo il pianto degli amici”.

– Creusa: “Ascolta, allora. Conosci l'antro a nord della rupe di Cecrope, che chiamano ‘Macre’?”.

- Il Vecchio: "Lo conosco bene. Là ci sono il sacrario e gli altari di Pan".
- Creusa: "Là ho sofferto una lotta tremenda".
- Il Vecchio: "Una lotta? Mi vengono le lacrime agli occhi alle tue parole".
- Creusa: "Là ho siglato un triste patto di nozze con Febo. Sono stata sua, non volevo".
- Il Vecchio: "Figlia, avevo avuto dei sospetti allora, ecco cos'era...".
- Creusa: "Cos'era? Se hai colto nel segno non negherò".
- Il Vecchio: "...quando gemevi di nascosto per un male segreto".
- Creusa: "Il male che ora ti sto rivelando".
- Il Vecchio: "Come sei riuscita a tenerlo nascosto, l'amore di Apollo?".
- Creusa: "Ho avuto un figlio... No, non ti agitare, e ascolta il seguito, vecchio".
- Il Vecchio: "Dove? Chi ti ha assistito? O eri sola nel momento delle doglie?".
- Creusa: "Sola, nello stesso antro dove Apollo mi prese".
- Il Vecchio: "Il bambino dov'è? Se riesci a trovarlo non sarai più senza figli".
- Creusa: "È morto, abbandonato alle fiere".⁸

Quale che sia il suo destino storico - e sarà lungo, lo capite bene -, su questa forma di confessione mi soffermerò molto meno rispetto alla precedente. Vorrei solo farvi notare questo. Qui, come vedete, la confessione è accompagnata dalle lacrime del Vecchio, che sono invocate ed evocate senza posa. Mentre il dio, a cui Creusa aveva rivolto la sua grande recriminazione, rimane muto e continua a cantare, il Vecchio, da parte sua - cioè il destinatario di quella confidenza - non smetterà di gemere e di piangere ("Figlia, ti guardo in viso e provo pietà"; "So dividerlo il pianto degli amici"; "Mi vengono le lacrime agli occhi alle tue parole"⁹; e Creusa, rivolta al Vecchio: "Perché nascondi il viso? Vecchio, perché piangi?"; e il Vecchio: "Perché vedo l'infelicità tua, del tuo povero padre!").¹⁰ Inoltre questa confessione, lo vedete, viene fatta in maniera diversa, nella forma, rispetto alla grande recriminazione contro il mutismo di Apollo. È un gioco di domande e di risposte, verso

per verso. Domanda del Vecchio, risposta di Creusa con un momento-flessione; risposta che è al tempo stesso importante, interessante, bella, e che ha il suo equivalente, come ben sapete, nelle confessioni di Fedra. È il momento in cui Creusa ha cominciato a parlare e a rispondere alle domande del Vecchio:

- Creusa: “Là ho sofferto una lotta tremenda”.
- Il Vecchio: “Una lotta? Mi vengono le lacrime agli occhi alle tue parole”.
- Creusa: “Là ho siglato un triste patto di nozze con Febo. Sono stata sua, non volevo”.
- Il Vecchio: “Figlia, avevo avuto dei sospetti allora, ecco cos’era...”.

Si arriva al nodo della confessione. Il Vecchio non ha capito, o ha fatto finta di non capire, quando Creusa diceva: “con Febo”. Essa dunque ricomincia: “Ho siglato un triste patto di nozze con Febo”. E il Vecchio: “Figlia, avevo avuto dei sospetti allora, ecco cos’era...”. E Creusa: “Cos’era? Se hai colto nel segno non negherò”.¹¹ Il che vuol dire che nel momento della confessione Creusa chiede a colui che la interroga – e al quale deve rispondere – di darle delle risposte. Ed è lei che, con un cenno del capo o con una parola, dirà: sì, è così, “tu l’hai detto”,¹² sei tu che lo hai nominato. Questo gioco scenico – questa flessione nel momento della confessione, in cui colui al quale si deve fare la confessione deve esprimere il contenuto stesso, il contenuto centrale della confessione – lo si trova in *Ippolito*,¹³ lo si trova nello *Ione*. Ulteriore osservazione. Nel corso del dialogo tra il vegliardo e Creusa, ciò che è in questione non è assolutamente, come nella grande imprecazione contro Apollo, l’ingiustizia del dio. Non è assolutamente in questione l’ingiustizia del dio, ma l’errore di Creusa, la quale continua a dire: “mi vergogno di fronte a te, vecchio”, “là ho sofferto una lotta tremenda”, e a sottolineare, rivolta al vecchio, la sventura che sta confessando: “il male che ora ti sto rivelando”.¹⁴ L’errore confessato è dunque presentato direttamente come l’errore stesso di colui che parla, e in nessun modo come l’ingiustizia commessa da colui al quale ci si rivolge. Ma questa confessione dell’errore è legata al tempo

stesso all'affermazione della sventura. L'errore commesso è affermato come sventura. E in tutta la serie delle repliche di Creusa non ci sarà nessuna accusa contro Apollo. Sarà il vegliardo, proprio lui, che dirà ogni tanto che Apollo è ingiusto. È il confidente - e non colei che si confida - che chiamerà Apollo "*Apollon ho kakos*" (Apollo il malvagio, il vizioso, il cattivo).¹⁵ È ancora il vegliardo che dice, rivolgendosi a Creusa: fosti colpevole, forse, ma più ancora lo fu il dio.¹⁶ Avrei voluto leggervi le confessioni di Fedra nell'*Ippolito* di Euripide, per mostrarvi l'analogia tra le due forme: ho dimenticato il testo, pazienza! Insomma, fate riferimento a tale testo.¹⁷ Il testo di Racine, del resto, è una traduzione quasi lineare del testo di Euripide.¹⁸

Vedete che si hanno qui, in ogni caso, due modi di confessare la stessa verità. Questi due modi non hanno affatto il compito di completarsi l'un l'altro: essi dicono infatti la stessa cosa e ciò che è stato detto come imprecazione contro il dio viene semplicemente ripetuto alla lettera. Chiaramente, ciò che è in gioco in questa doppia confessione è la necessità di far apparire - dopo un certo modo di dire il vero (connesso all'ingiustizia subita e all'ingiustizia rimproverata a chi l'ha prodotta) - un altro genere di confessione: quello che spinge, al contrario, ad assumere su di sé, sulle proprie spalle, sia il proprio errore sia la sventura rappresentata da questo errore. E si viene a farne confidenza non a chi è più potente e al quale bisognerebbe rivolgere dei rimproveri, ma a colui con cui ci si confessa, a colui che ci guida, a colui che ci aiuta. Discorso di imprecazione e discorso di confessione: storicamente, queste due forme di *parresia* si dissocieranno, e già qui, in qualche modo, si vedono le premesse di tale frattura.

Tuttavia, siccome bisogna affrettarsi e lasciare lo *Ione*, vorrei ora andare avanti rapidamente per concludere l'analisi attorno al finale del dramma. Con la doppia confessione di Creusa - confessione-imprecazione e confessione-confidenza, confessione-canto di collera e confessione-dialogo con il pedagogo - abbiamo dunque qui una metà della verità. Nulla di più di una metà della verità: ora sappiamo, cioè, che Creusa ha avuto effettivamente un figlio illegittimo da Apollo e che questo figlio è stato perduto. Ma non sappiamo ancora assolutamente che si tratta di Ione. Il finale del dramma verrà dedicato a

riaccomodare, in qualche modo, questa semi-verità appena detta da Creusa alla realtà che abbiamo di fronte, che Creusa ha di fronte e che non riconosce: cioè questo giovane che si chiama Ione e che è suo figlio. Creusa ha detto tutta la sua verità, ma l'altra metà di questa verità – e cioè che questo figlio non è morto, che è stato portato a Delfi, e che è lì, proprio a Delfi, come servitore del dio – chi potrà dirla? Non potrà essere Creusa, che non la conosce. E non vi è nello *Ione* ciò che si trova nell'*Edipo*: cioè il servitore del Citerone che in fondo sapeva tutto, che però del fatto di saper tutto aveva avuto talmente paura da rifugiarsi e da nascondersi nelle foreste, e che, tuttavia, il giorno in cui entra in scena, potrà dire tutta la verità. Qui invece, nello *Ione*, non esiste un soggetto che sia detentore della totalità del vero. O meglio, ce n'è uno, certo, ed è Apollo: Apollo che si trova in una posizione simmetrica, per così dire, in rapporto al pastore del Citerone nell'*Edipo*. È lui che sa tutto ed è dunque a lui che bisognerà strappare l'ultimo brandello di verità. È attraverso di lui, solo attraverso di lui, che dovrebbero potersi accordare l'una all'altra la verità appena detta due volte da Creusa: cioè la presenza stessa di Ione e infine, di conseguenza, la sua intronizzazione, non più come presunto figlio di Xuto, ma come vero figlio di Creusa e di Apollo.

Ora, benché non ci sia che Apollo, e Apollo soltanto, a poter stabilire questo legame – non essendoci nessun umano detentore della verità – vedrete che non bisogna egualmente contare troppo sugli dei, né sulla funzione del dire-il-vero che caratterizza almeno uno di loro, cioè, per la precisione, Apollo. Anche qui sono gli umani, è la passione degli umani ad essere il principio motore, la forza che scuoterà questa difficoltà di dire il vero, che scuoterà la vergogna degli umani nel dire il vero e la reticenza del dio a pronunciare un oracolo chiaro. E il motore di questo nuovo progresso, di quest'ultimo progresso nel cammino della verità, ebbene, sarà ancora la passione: sarà ancora una volta la collera di Creusa, a cui corrisponderà la collera di Ione. Infatti, dopo aver detto questa verità, o almeno questa metà della verità – cioè tutto ciò che conosce della verità –, che farà Creusa? La situazione di questa semi-verità non può articolarsi attorno ad alcun'altra peripezia, considerata in se stessa. In qualche modo, è una verità

bloccata: ebbene, sì, ha avuto un figlio; è scomparso del tutto. Come scoprire che si tratta di Ione?

Ed è qui, allora, che si produce una peripezia, anch'essa del tutto simile a quella che si trova in *Fedra*: il confidente (equivalente al detestabile Enone), questo famoso pedagogo un po' scaltro – che aveva diffuso poco prima voci sgradevoli su Xuto e con cui Creusa si era appena confidata – dice alla stessa Creusa: poiché effettivamente sei stata ingannata a questo modo dal dio che ha abusato di te e che ti ha costretto a fare un figlio lasciandolo perire, è necessario vendicarti. E così egli enumera tutto d'un fiato i suoi consigli: vai a bruciare il tempio di Apollo, dunque (vendetta).¹⁹ Al che Creusa ribatte, in un unico verso: oh! già così ho avuto troppe noie, non ne voglio altre. Secondo consiglio: vai allora a uccidere tuo marito.²⁰ Al che essa risponde: sai, ci siamo amati un tempo. E a causa di questa benevolenza, di questo affetto che abbiamo avuto, non voglio farlo. Egli era buono. Terzo consiglio del pedagogo: molto semplicemente, vai dunque a uccidere Ione: puoi benissimo sgozzarlo.²¹ Al che essa dice: il ferro è uno strumento sgradevole. Replica: vai dunque ad avvelenarlo (tipico delitto femminile).²² Essa accetta il consiglio e propone di aspettare che Ione sia ad Atene per compiere il delitto. Ma il pedagogo replica: è inutile aspettare che sia ad Atene, poiché in quel frangente tutti saprebbero che sei stata tu, nella tua casa, a compiere il delitto.²³ Meglio avvelenarlo subito. E lei dice: molto bene, sarà meglio, in effetti, fare così. Trova allora nel suo borsello due gocce di veleno [*risate nel pubblico*]. In questo momento sto scherzando: non è di buon gusto, lo riconosco... Ma è necessario schematizzare, poiché qui intervengono elementi mitici assai interessanti e importanti: il veleno che Creusa tira fuori dalla sua borsa è costituito dal sangue della Gorgone: quella Gorgone grazie alla quale Minerva ha difeso Atene. Ecco: siamo in piena mitologia ateniese; sarebbe importante occuparsene, ma non fa parte dei miei problemi. In ogni caso il pedagogo, in possesso di questo veleno, lascia la scena per raggiungere il banchetto offerto da Xuto, lo ricordate, allo scopo di festeggiare il ritrovamento del figlio. Il pedagogo va al banchetto e versa nella coppa di Ione una goccia di quel veleno che deve ucciderlo. E qui accade qualcosa: vi è il gesto blasfemo (non viene detto quale) di uno

dei servitori che stanno attorno a quelli che fanno festa; si tratta in ogni caso di un gesto interpretato come segno di un cattivo presagio da Ione, proprio nella misura in cui lo stesso Ione, vicino ad Apollo, conosce le regole e i riti del tempio. Di conseguenza, tutto il vino che è stato versato nelle coppe per la grande libagione rituale deve essere rovesciato sul pavimento, dal momento che è di cattivo auspicio: non bisogna berlo, non bisogna fare la libagione dopo questo cattivo auspicio. Qui dunque, se volete, si ha un intervento, anche se minimale, del dio: il dio ha semplicemente fatto in modo che venga compiuto un certo gesto non rituale, contrario al rito, che interromperà il rito stesso; egli fa in modo che il vino venga sparso. E il vino verrà rovesciato sul pavimento. Le colombe di Apollo – si tratta, anche qui, di un piccolo evento prodotto dal dio – vengono a bere il vino rovesciato e si ubriacano. Sono tutte inebriate, tranne quella che beve il contenuto avvelenato della coppa di Ione e muore. Ci si accorge subito che la coppa di Ione era avvelenata. Non è difficile capire che è stato il vegliardo, dietro a Ione, colui che ha versato il veleno. Il vegliardo viene dunque scoperto.

Peripezia tipicamente euripidea, per così dire: interessante per noi nella misura in cui ci fa vedere come, in che forma e secondo quale economia interviene il dio. Egli non interviene affatto dicendo la verità. Non entra in scena nemmeno il suo oracolo. Accade solo che un gioco di segni quasi naturali (la morte di una colomba) viene interpretato dagli umani, impedendo, in effetti, che il delitto venga commesso. A questo punto Ione – avendo appena scoperto che lo si voleva avvelenare, e che chi lo voleva avvelenare era il pedagogo, e perciò Creusa – sporge denuncia ai notabili di Delfi, che condannano Creusa alla lapidazione.²⁴ Ora si ha una nuova scena (poco importa se l'episodio dell'avvelenamento non viene rappresentato e viene solo raccontato in seguito da un messaggero): Creusa è inseguita da Ione e da coloro che vogliono vendicarsi di lei. Ed è qui che ha luogo quella che sarà la serie delle scene conclusive.

Creusa entra seguita da Ione. La scena non rappresenta solo il tempio, ma anche l'altare del dio. Può fare solo una cosa per sfuggire alla collera di Ione: rifugiarsi sull'altare del dio, abbracciare l'altare del dio cingendolo con le sue braccia e

fare quel gesto rituale con cui anche i criminali diventano inaccessibili ai loro nemici. Allora più nessuno può toccarla. Questo gesto di abbracciare l'altare del dio ha evidentemente una serie di significati sovrapposti: è il gesto rituale con cui ci si salva la vita. Tuttavia, abbracciando l'altare del dio Creusa, viene ad abbracciare l'altare di colui che fu il suo amante: stringersi all'altare significa dunque ricostituire, riprendere, riannodare, in questo modo, l'abbraccio che aveva fatto nascere Ione. Ma Ione furioso, armato di una spada, continua a girare attorno all'altare: vuole uccidere Creusa. Siccome è un servitore del dio, che rispetta i riti e le leggi, sa bene che non può toccarla finché essa rimane sull'altare. Situazione nuovamente bloccata, qui. L'una è intoccabile. L'altro non vuole toccarla. In qualche modo, Ione cinge d'assedio l'altare. Abbiamo ancora un nuovo intervento del dio, a questo punto, ma voi potete constatare quanto esso sia misurato e minimale. In questo preciso momento, quando la situazione è del tutto bloccata, si aprono le porte del tempio e si vede arrivare la Pizia: colei che avrebbe dovuto dire la verità, colei che ha sempre la funzione di dire la verità. Arriva quasi muta, con in mano una cesta – che è quella di Ione quand'era neonato –, e la porta, dicendo: ecco, guarda, guardate. E non aggiunge nient'altro. Ecco che allora Ione le dice: perché non mi hai mostrato prima la cesta nella quale sono stato portato fino a Delfi? Perché il dio me l'ha proibito, risponde la Pizia. E Creusa, sporgendosi per vedere la cesta, non fa fatica a riconoscere la stessa cesta nella quale aveva messo Ione neonato. All'interno della cesta, riconosce anche un certo numero di oggetti rituali: in primo luogo la collana con i serpenti, che si metteva al collo dei neonati ateniesi per proteggerli (con riferimento ai serpenti di Eretteo, e perciò al famoso ceppo a cui la stessa Creusa apparteneva: attestazione, dunque, di continuità dinastica); in secondo luogo il ramoscello verde di Atena; in terzo luogo un arazzo: opera che aveva cominciato a tessere con le sue mani e che era rimasta interrotta. Ed è proprio di fronte a tale oggetto che Creusa dice: questo vale bene un oracolo.²⁵ Vi accorgete, qui, che la scoperta della verità si farà senza che la Pizia abbia parlato. La Pizia è muta. Abbiamo soltanto un oggetto, l'oggetto della nascita. Abbiamo dei segni divini: i segni della tradizione

fondata da Eretteo e il segno di Atena. E infine un oggetto propriamente umano. Apollo, da parte sua, non ha lasciato assolutamente nessuna traccia. E tra tutti questi segni – due sono segni divini mentre il terzo riguarda solo l’opera di una donna – è solo riferendosi all’oggetto umano, all’opera di una donna, che Creusa dice: questo vale bene un oracolo. Invece che all’oracolo muto del dio, è ancora al lavoro degli uomini, alla voce degli uomini, alla mano degli uomini che bisogna ricorrere affinché la verità venga alla luce. Allora ecco: finalmente Ione ha una madre. La riconosce. Ci siamo. Tutto è finito.

Invece no, non è tutto finito. Vi è ancora un certo numero di episodi da collegare. La difficoltà di stabilire la verità dall’inizio alla fine, nella sua catena ininterrotta, è qualcosa di infinitamente più difficile di quanto non si creda. C’è ancora tutto un mucchio di piccoli dubbi che vengono alla luce, tutto un cumulo di piccole lacune che bisognerà colmare, dato che Ione ora ha una madre. Aveva ricevuto – o almeno così credeva – un padre nella persona di Xuto. Tutto dovrebbe sistemarsi. Lui del resto lo crede. Perciò dice a Creusa: molto bene, tu sei mia madre. E siccome Xuto è mio padre (si veda la prima parte del dramma), ecco, ho un padre e una madre. Andiamo avanti. Solo che le cose non sono affatto andate in questo modo, dal momento che Ione non è assolutamente figlio di Xuto. E a tal proposito Creusa, che vuole affermare la verità – perché bisogna che tutta la verità si sappia – gli dice: ascolta, no, non è così. Tu non sei suo figlio, infatti. Sei figlio di Apollo. E questo è molto meglio. Potrai fondare i tuoi diritti ad Atene molto meglio di come avresti fatto in quanto figlio di uno straniero. Ma Ione trova che la faccenda sia molto losca, e afferma, nutrendo un sospetto simmetrico a quello che era stato nutrito nei confronti di Xuto: ma insomma, quando mi racconti che è stato un dio a farti concepire un figlio, non è che in realtà, molto semplicemente, ti sei fatta ingravidare da uno schiavo in un angolo della casa?²⁶ E chi può provarmi che io sono, in effetti, il figlio di Apollo? Allora, segue una discussione, e Ione si lascia quasi convincere, non senza che lei faccia emergere un elemento essenziale del dramma: “Ascolta ciò che ho pensato. Apollo ti inserisce in una nobile famiglia per il tuo bene”.²⁷ Ecco, continua Creusa, ciò che è accaduto:

Febo ha trovato più semplice farti entrare in una nobile famiglia servendosi di Xuto. E Ione risponde: “No, non riesco ad accettare questa povera spiegazione. Vado dentro a chiedere a Febo se mio padre è un uomo o se è lui, l’Ambiguo”.²⁸ Le confessioni di sua madre e ciò che lei gli dice sulla sua nascita divina non gli sono dunque sufficienti. Ione non vuole accontentarsi di una così “povera spiegazione”; gli occorre una verità definitiva, capace di dargli la certezza che egli è proprio figlio di Apollo e di Creusa: non di Creusa e di Xuto, non di Creusa e di uno schiavo, o di un uomo qualunque. Ha bisogno della verità, e fa quindi un movimento per entrare nel tempio, dove poter finalmente consultare quel dio che non ha smesso di tacere fin dall’inizio del dramma.

Ma nel momento in cui lui, il figlio di Apollo – il sacerdote, o comunque il servitore del tempio, lui che deve essere intronizzato dagli dei come signore di Atene – compie quel movimento per strappare la verità al dio (a quel dio di cui si dice, fin dall’inizio del dramma, che deve dire la verità a tutti i greci), ebbene, in quello stesso momento si verifica un avvenimento imprevisto. La *mekhane*²⁹ cala sulla scena e si vede apparire, chi? Apollo? Assolutamente no. Si vede apparire Atena, che viene con il suo carro a posarsi sul tempio di Apollo, sovrapponendo la sua autorità a quella del dio che non ha voluto parlare. Ed è lei che terrà il discorso della verità e del diritto: il discorso che riguarda sia la verità della nascita di Ione sia il suo diritto a esercitare il potere ad Atene. E allora gran discorso di Atena. Discorso, se così si può dire, che mette assieme lo stile di Apollo e quello di Atena: o, in ogni caso, discorso in cui la predizione apollinea verrà messa in gioco, verrà enunciata.³⁰

Atena dice: ecco ciò che accadrà. Rientrerai ad Atene, sarai re ad Atene, fonderai le quattro tribù da cui discenderanno tutti gli Ioni. Poi avrai dei fratellastri, figli di Xuto e di Creusa: Doro, che fonderà i Dori e Acheo, che fonderà gli Achei.

Discorso di profezia, ma anche discorso che, in quanto pronunciato da Atena – dea della città e dea della ragione – fonda effettivamente il diritto nella città. Il dire-il-vero del dio, che il dio stesso non ha potuto pronunciare: ecco la verità che verrà pronunciata dalla dea fondatrice della città, dalla dea che pensa, che riflette, dalla dea del *logos* e non più dell’oracolo.

Essa dice questa verità, che farà cadere tutto il velo che si era steso sugli avvenimenti. E il diritto sarà fondato? Ebbene, no. Manca ancora qualcosa. Che si farà di fronte al problema di Ione che ha due padri, il padre reale e divino, Apollo, e il padre apparente, Xuto?

È qui che la dea dà il suo consiglio: non diciamo niente a Xuto; che egli continui dunque a credere di essere il padre. Tu rientrerai ad Atene, e Xuto sarà convinto che sei suo figlio. Ti darà il potere del tiranno: Xuto in effetti, in quanto straniero nato da Zeus, una volta giunto nella città non può esercitare su di essa che un certo potere: quello del *tyrannos*. Entrerai in città con lui e siederai sul seggio del comando, sul trono tirannico (così leggiamo nel testo).³¹ Fonderai allora le tribù ateniesi. Il che significa che la democrazia – o meglio, l’organizzazione politica di Atene – potrà riuscire a dispiegarsi a partire dalla tua nascita apollinea e dalla tua appartenenza alla stirpe di Eretteo, ma sotto la copertura della paternità di Xuto, della quale, per un certo tempo, si lascerà regnare l’illusione.

È così, se volete, che si svolge tutto il dramma: dopo il silenzio del dire-il-vero oracolare a causa della colpa del dio, attraverso il clamore del dire-il-vero umano (clamore dell’imprecazione o clamore della confessione, della confidenza), fino all’enunciazione (è il terzo tempo, il terzo momento) non da parte del dio oracolare ma da parte del dio ragionevole, si afferma l’enunciazione di un dire-il-vero che da un lato lascia regnare sulla verità una certa parte di illusione, ma che dall’altro, al prezzo di tale illusione, instaura l’ordine. Un ordine in cui la parola che comanda potrà essere una parola di verità e di giustizia, una parola libera, una *parrēsia*. Bene, con lo *Ione* abbiamo finito.

Note

¹ Euripide, *Ion*, cit., vv. 918-921, p. 220 [trad. it. cit., pp. 202-203].

² Ivi, vv. 913-915 [trad. it. cit., pp. 202-203].

³ H. Schlier, “Parresia, parresiazomai”, in G. Kittel (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1949-1979, pp. 869-884.

4 Quello che viene chiamato “Papiro di Ossirinco” consiste in un insieme di papiri greci antichi, risalenti al periodo ellenistico, ritrovati in Egitto nella città di Ossirinco in occasione degli scavi effettuati a partire dal 1896. L’Università di Oxford ha già pubblicato parte di questi papiri – in 70 volumi – ma rimangono ancora da pubblicare una quarantina di volumi.

5 Papiro di Ossirinco VIII, 1100, 15, menzionato da Schlier, “Parresia, parresiazomai”, cit., p. 871.

6 Cfr. Anonimo, *Réthorique à Herennius*, libro IV, § 48, trad. fr. di G. Achard, Les Belles Lettres, Paris, p. 191 [l’opera appartiene al *corpus rethoricum* cicero-niano; cito dalla seguente versione italiana: Cicerone, *La retorica a Gaio Erennio*, a cura di Filippo Cancelli, Mondadori, Milano 1998, pp. 268-269: “La licenza (o parresia) è quando, davanti a quelli che o dobbiamo riverire o temere, pure, secondo nostro buon diritto, diciamo qualcosa, con cui sembriamo che schiettamente rimproveriamo, essi o quelli che essi amano, per qualche errore”].

7 Euripide, *Ion*, cit., vv. 252-254, p. 193 [trad. it. cit., pp. 152-153].

8 Ivi, vv. 934-948, pp. 220-221 [trad. it. cit., pp. 202-205].

9 Ivi, vv. 925, 935 e 940 [trad. it. cit., pp. 202-205].

10 Ivi, vv. 967-968, p. 222 [trad. it. cit., pp. 206-207].

11 Ivi, vv. 941-943, p. 221 [trad. it. cit., pp. 204-205].

12 Cfr. *infra*, note 12 e 18.

13 Cfr. *infra*, nota 17.

14 Euripide, *Ion*, cit., v. 945, p. 221 [trad. it. cit., pp. 204-205].

15 Ivi, v. 952 [trad. it. cit., pp. 204-205].

16 Ivi, v. 960 [trad. it. cit., pp. 204-205].

17 Cfr. Euripide, *Hippolyte*, vv. 350-352, in *Tragédies*, t. II, trad. fr. di L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1927, p. 43 [Euripide, *Ippolito*, trad. Filippo Maria Pontani, Mondadori, Milano 2007, pp. 266-269: “NUTRICE – Innamorata? Che dici? E di chi?; FEDRA – Chiunque sia... quel figlio dell’Amazzone...; NUTRICE – Ippolito vuoi dire?; FEDRA – Tu l’hai detto”].

18 Si tratta della scena 3 del primo atto. “FEDRA – Quel che dall’Amazzone, lo sai, ebbe il natale, Quel principe da me lungamente perseguitato; ENONE – Ippolito?; FEDRA – Tu l’hai nominato” [J. Racine, *Fedra*, trad. it. e cura di R. Carifi,

introduzione di M. Yourcenar, Feltrinelli, Milano 2008², p. 29].

¹⁹ Euripide, *Ion*, cit., v. 974, p. 222 [trad. it. cit., pp. 206-207].

²⁰ Ivi, v. 976 [trad. it. cit., pp. 206-207].

²¹ Ivi, v. 978 [trad. it. cit., pp. 206-207].

²² Di fatto è Creusa che ha l'idea dell'avvelenamento: ivi, v. 985 [trad. it. cit., pp. 206-207].

²³ Ivi, v. 1024 [trad. it. cit., pp. 210-211].

²⁴ Ivi, v. 1112, p. 228 [trad. it. cit., pp. 140-141]. Da notare che anche al v. 1222 si parla di Creusa condannata alla "lapidazione" [trad. it. cit., p. 225].

²⁵ Di fatto è Ione che pronuncia queste parole: "Ecco, questo è il tessuto, tutto corrisponde, come in un oracolo": ivi, v. 1424 [trad. it. cit., pp. 238-239].

²⁶ Ivi, v. 1472, p. 241 [trad. it. cit., pp. 242-243]. Ione è meno preciso, ed evoca solo la sua condizione di bastardo.

²⁷ Ivi, vv. 1539-1540, p. 244 [trad. it. cit., pp. 246-247].

²⁸ Ivi, vv. 1546-1548 [trad. it. cit., pp. 246-247].

²⁹ Una *mekhane* designa, in greco, un macchinario teatrale utilizzato il più delle volte per l'apparizione degli dei.

³⁰ Ivi, vv. 1575-1588, pp. 245-246 [trad. it. cit., pp. 248-251].

³¹ "Creusa, raggiungi il regno di Cecrope con tuo figlio, e insediato sul trono" reale (*thronous tyrannikous*): ivi, vv. 1570-1571, p. 245 [trad. it. cit., pp. 248-249].

* Domanda: "question", nel testo di Foucault. La traduzione francese del passo citato di seguito – quella utilizzata da Foucault – viene conclusa, in maniera inesatta, da un punto esclamativo. Nell'originale greco la frase viene conclusa da un punto interrogativo, come del resto nella traduzione italiana da noi utilizzata. Nonostante l'imprecisione del traduttore francese, Foucault, evidentemente attento al testo greco originale, parla correttamente, per l'appunto, di "question". *N.d.T.*

* Dopo questa virgola, il curatore aggiunge, tra parentesi quadre, "*ou plutôt*". Nella versione italiana ho preferito ignorare tale aggiunta, traducendo il passo letteralmente, senza di essa. Ritengo infatti che questo "accoppiamento" (questo *couplage*, come lo chiama Foucault) contempli il fatto che le due "forme del discorso", pur fronteggiandosi, mostrino il loro sostanziale e reciproco legame. Si tratterebbe, in altre

parole, di una ambivalenza costitutiva, concepibile come matrice del discorso politico, laddove potere e resistenza si contrappongono e al tempo stesso si implicano reciprocamente. *N.d.T.*

****** Il manoscritto aggiunge: “è l’intera matrice del discorso filosofico: l’uomo spogliato di tutto il potere di fronte al tiranno proclama che cos’è l’ingiustizia; il Cinico”.

***** Leggiamo “*aux dieux*” nel testo francese (che, come sempre, è una trascrizione della lezione orale registrata). Creusa in realtà dice il vero, in tutto il contesto dell’opera, non “agli dei”, ma “al dio”, ad Apollo. Il plurale ci pare quindi, qui come altrove, inappropriato. Il malinteso è legato al fatto che la pronuncia francese – per il plurale “*aux dieux*” e per il singolare “*au dieu*” – è la medesima. *N.d.T.*

Lezione del 2 febbraio 1983

Prima ora

Richiamo al testo di Polibio – Ritorno a Ione: veridizioni divine e umane – Le tre forme di parrësia: politico-statutaria; giudiziaria; morale – La parrësia politica: il suo legame con la democrazia; il suo ancoraggio a una struttura agonistica – Ritorno al testo di Polibio: il rapporto isegoria/parrësia – Politeia e dynasteia: pensare la politica come esperienza – La parrësia in Euripide: Fenicie; Ippolito; Baccanti; Oreste – Il processo di Oreste.

Mi accingo a cominciare con la ripresa di un certo numero di temi trattati le volte precedenti a proposito di *Ione* e della nozione di *parrësia*, dal momento che molti di voi mi hanno posto delle questioni o mi hanno fatto osservare che in questa lettura dello *Ione* gli elementi emersi, alla fin fine, non erano forse del tutto chiari per quanto riguarda la struttura e il significato della *parrësia*. Di fatto, se ho parlato così a lungo di quest'opera di Euripide era per rispondere a una questione posta da un testo di Polibio che vi ho citato, credo, proprio all'inizio del corso: un testo conosciuto, celebre, quasi statutario rispetto alla nozione di *parrësia*. È quel testo (libro II, capitolo 38 delle *Storie*)¹ in cui, parlando della natura e delle forme del governo degli Achei, Polibio diceva che gli Achei si caratterizzano, tra i Greci, per il fatto che la loro costituzione implica *isēgoria* (diciamo: eguaglianza di parola, eguale diritto alla parola), *parresia* e dunque, in generale, *alethine demokratia*. Ciò significa che il testo di Polibio, come vedete, mette in gioco due nozioni – rapportate in genere alla democrazia – sul cui significato bisognerà interrogarsi. Questa definizione, questa caratterizzazione del governo degli Achei da parte di Polibio è interessante: perché, come vedete, la democrazia in generale è da lui caratterizzata e specificata in

primo luogo solo da questi due elementi, da queste due nozioni (*isēgoria* e *parrēsia*); in secondo luogo da qualcosa che occorre, poi, cercare di capire: da un lato qual è il rapporto tra queste due nozioni e il funzionamento della democrazia nel suo insieme, dall'altro qual è la differenza tra l'*isēgoria* (eguaglianza di parola ed eguale diritto alla parola) e questa *parrēsia* che cerchiamo di studiare.

Come sappiamo, è relativamente facile ricavare dai testi teorici di Platone, di Aristotele ecc., una definizione, diciamo, morfologica della democrazia, se non altro per opposizione e per differenziazione rispetto alla monarchia, all'aristocrazia o all'oligarchia. È il governo del *demos*, cioè dell'insieme dei cittadini. In compenso, come sapete, se questa definizione, diciamo morfologica, della democrazia è relativamente semplice, altra cosa è caratterizzare gli elementi portanti della democrazia, cioè i suoi caratteri, gli elementi indispensabili al suo buon funzionamento, le sue qualità: nei testi greci tutto questo è molto più incerto. In generale, per caratterizzare questi elementi interni e funzionali della democrazia, si fa ricorso ad alcune nozioni: ad esempio quella di *eleutheria* (libertà), che si riferisce all'indipendenza nazionale, all'indipendenza di una città in rapporto al dominio di un'altra città. *Eleutheria* si riferisce anche alla libertà interna, cioè al fatto che il potere non appartiene, in maniera dispotica o tirannica, a un capo, a un capo soltanto. I cittadini sono liberi. È una delle caratterizzazioni possibili. Voi sapete che la democrazia è caratterizzata anche da un *nomos*, cioè dal fatto che la regola del gioco politico e dell'esercizio del potere si costruisce nell'ambito di qualcosa che è legge, tradizione, costituzione, principio fondamentale ecc. La democrazia viene anche rapportata all'*isonomia* o, piuttosto, si fa dell'*isonomia* un carattere della democrazia. La democrazia ateniese, in particolar modo, si vanta, si fa forte dell'*isonomia*: si tratta, in sostanza, dell'eguaglianza di tutti di fronte alla legge. L'altro carattere poi invocato è l'*isēgoria*, che nel suo significato etimologico vuol dire eguaglianza di parola, cioè la possibilità data a ogni individuo – purché faccia parte, certamente, del *demos*, dei cittadini – di aver accesso alla parola; a una parola intesa in molti significati: può essere la parola giudiziaria, quando è possibile parlare davanti ai tribunali per attaccare o

per difendersi; può essere il diritto di esprimere la propria opinione, per una decisione o anche per la scelta dei capi attraverso il voto; può essere l'*isēgoria*, che in definitiva è il diritto di prendere la parola, di esprimere la propria opinione durante una discussione, durante un dibattito.

Se questa è l'*isēgoria*, che cos'è allora la *parrēsia*? Cos'è questa nozione che si riferisce all'atto del prendere la parola? Come mai Polibio, volendo definire nella maniera più breve possibile i caratteri generali della democrazia - della vera democrazia - ne cita solo due, che riguardano entrambi, certamente, il problema della parola (*isēgoria* e *parrēsia*)? E perché egli utilizza queste due nozioni così affini, che sembrano tanto difficili da distinguere? Qual è la differenza tra il diritto costituzionale di ciascuno alla parola e la *parrēsia*, quindi, che viene ad aggiungersi a questo diritto costituzionale e che rappresenta, per Polibio, il secondo grande elemento che caratterizza la democrazia? Che ne è di queste due nozioni che caratterizzano la democrazia? Come distinguerle quanto all'uso politico della parola? È un po' questo che oggi vorrei chiarire. Si andrà forse un po' a rilento, ma credo che le cose dette siano abbastanza importanti da fissare per un po' la nostra attenzione.

Credo appunto che lo *Ione*, per quanto sia un testo letterario e drammatico, possa fornirci un certo numero di elementi rispetto al contenuto teorico della nozione di *parrēsia*. In una certa direzione, lo svolgimento drammatico dello *Ione* dice molto di più della breve ed enigmatica formula di Polibio. Allora, se volete, mi accingo a fare due cose contemporaneamente: da un lato a risistemizzare un po' il cammino percorso leggendo lo *Ione*; dall'altro, e al tempo stesso, a stabilire alcuni punti fermi per cercare di delineare e delimitare il campo di questa nozione.

In quest'opera dunque, che può essere considerata come la tragedia del dire-il-vero, è stato possibile isolare un nucleo centrale, o, diciamo, un filo conduttore. Un filo molto semplice, e lo ricordo brevemente. Ione è un giovane e misconosciuto discendente dell'antica dinastia erettea dell'Attica, di Atene; è un discendente di Eretteo; è nato nelle grotte dell'Acropoli; è membro di questa stirpe di Eretteo, in cui già si mescolano la terra, gli dei, gli umani. Ione, dunque, un autoctono

misconosciuto ed esiliato, non potrà e del resto non vuole rientrare ad Atene per esercitarvi il potere legato alla sua stirpe che a condizione di detenere un certo diritto. Questo diritto e questo potere sono legati a un certo statuto, che dipende esso stesso dalla sua nascita. Questo diritto, questo potere e questo statuto mettono capo a un certo elemento: lo implicano, conducono ad esso, sfociano in esso; tale elemento, assolutamente importante ed esplicitamente nominato, è la *parrësia*: la libertà di prendere la parola e di esercitare, con la parola, il parlar-franco. È questo il filo conduttore dell'opera.

Eccone la molla drammatica: il modo in cui Ione, autoctono in esilio, può rientrare e può ottenere, nella sua terra, anche il diritto di parola nella forma del parlar-franco. Ora, io ho cercato di mostrarvi come la *parresia* non verrà ottenuta perché l'eroe ha portato a compimento qualche prodezza, passando per questo o quell'esame probatorio e riportando una vittoria. Ciò che finalmente porterà Ione al trono non sarà nemmeno un giudizio, capace di placare i contenziosi e di distribuire i diritti. Non è tutto questo a permettere all'eroe di ottenere la sua *parrësia*. È invece, lo ricordate, una serie di manifestazioni di verità, una serie di operazioni e di procedure attraverso le quali la verità viene enunciata. In termini generali, queste procedure sono caratterizzate dal seguente aspetto: è stato necessario il grido degli uomini per strappare al dio silenzioso il discorso che fonderà, per l'appunto, il potere di parlare.

Attorno al nucleo centrale dell'opera, lo svolgimento drammatico potrà dunque organizzarsi come la successione di questi differenti rituali di verità e di veridizione: necessari affinché Ione riconquisti finalmente la sua patria e si prenda il suo diritto alla parola. Di fatto, lo ricorderete, in questi diversi elementi di veridizione non vi è una scoperta della verità attraverso la ricerca e l'inchiesta, come nell'*Edipo Re*. Questi atti di parola sono difficili, faticosi, penosamente strappati, nonostante la vergogna, attraverso la vivacità delle passioni e in condizioni tali che questo dire-il-vero è sempre accompagnato dal suo doppio carico di ombre: menzogne, accecamenti, illusioni dei personaggi. In maniera del tutto schematica, si possono riconoscere quattro grandi episodi, quattro grandi forme, diciamo, di queste veridizioni: veridizioni

che, poco per volta, trasferiranno Ione da Delfi, il suo esilio anonimo, ad Atene, la sua patria parlante, per così dire. Questi quattro elementi di veridizione sono i seguenti.

Prima forma di veridizione è quella del dio, del dio di Delfi, del dio oracolare. Veridizione sbarrata, come voi ricordate, impedita dalla colpa commessa da Apollo, dall'ingiustizia da lui commessa, e anche dalla vergogna che egli proverebbe dovendola confessare. L'oracolo non può provare vergogna. O meglio: il dio dell'oracolo, provando vergogna, non parlerà; l'oracolo tacerà, salvo dare anzitutto una risposta poco attendibile a Xuto, e salvo poi a cospargere la strada di Ione e di Creusa – la strada delle passioni umane e delle loro agitazioni – di un certo numero di segni che permetteranno alla verità di venire alla luce. In secondo luogo, a fronte della veridizione sbarrata e impedita degli dei, si ha un'altra forma di veridizione, che è poi la prima veridizione di Creusa, realizzata nella forma dell'imprecazione violenta, indirizzata e rivolta al dio. È l'imprecazione del debole che ha dalla sua parte la giustizia e che rimprovera al potente la sua ingiustizia. Questa prima veridizione di Creusa si realizza nella disperazione: la disperazione che impedisce a Creusa di riconoscere in Ione suo figlio. La terza forma di veridizione coincide con la seconda veridizione di Creusa: non più la veridizione imprecatoria ma la veridizione della confessione. È la confessione destinata al confidente, all'interno di un rapporto di fiducia: un rapporto comunque travagliato, ambiguo, falsato dal fatto che il confidente porta un po' alla volta Creusa dalla disperazione alla collera, e dalla collera alla volontà di uccidere Ione, che non riconosce come suo figlio. È da questo mostruoso progetto di uccidere suo figlio che nascerà, poco a poco, la verità. La quarta forma di veridizione è la veridizione finale, trionfante, che produce una consacrazione. È la veridizione degli dei, la veridizione ateno-apollinea in cui il potere di predizione, come sapete, si trasferisce da Apollo ad Atena. Qui l'avvenire di Atene viene predetto per bocca di Atena: viene spiegato come una sorta di grande processo, che va dal potere tirannico, che Ione riceve da suo padre, fino all'organizzazione di Atene in quattro tribù; fino, per concludere, a una sorta di privilegio di parentela che potrà essere esercitato anzitutto sugli Ioni, e quindi anche

sugli Achei e sui Dori: tutto questo, certamente, sullo sfondo dell'illusione che continuerà a far credere a Xuto e agli altri che Ione è proprio il figlio dello stesso Xuto, e non di Apollo.

Ora, è forse a proposito di questo passaggio che quanto vi avevo detto la volta scorsa non è molto chiaro: nessuna di queste quattro veridizioni è chiamata e designata nel testo come *parrēsia*: né quella divina (di Apollo, certo, o di Atena), né le due veridizioni umane di Creusa (l'imprecazione e la confessione). Viene chiamato *parrēsia*, ancora una volta, solo l'oggetto della ricerca di Ione, o in ogni caso ciò che rappresenta per lui la condizione del ritorno ad Atene. Viene chiamato *parresia* soltanto il diritto politico a esercitare il parlar-franco nella città. Non viene chiamata *parresia* nessuna delle altre veridizioni. Ciò che semplicemente avevo voluto indicarvi la volta scorsa è che le due veridizioni di Creusa (la veridizione-imprecazione e la veridizione-confessione) non vengono chiamate *parresia* da Euripide. Prenderanno questo nome e verranno designate con questo termine solo più tardi. L'imprecazione del debole contro il forte, il debole che reclama giustizia contro il forte che lo opprime: ciò verrà chiamato in seguito *parrēsia*, così come si chiamerà *parresia* anche l'apertura fiduciosa del cuore che ci spinge a confidare le nostre colpe a colui che è capace di guidarci. Ma nel testo da noi studiato la parola *parresia* viene riservata solo al diritto che è stato finalmente ottenuto da Ione.

Per riassumere, si può dunque dire questo.

Da un lato nessuno degli dei è titolare della *parrēsia*. Né l'oracolo così reticente di Apollo né i discorsi proclamatori di Atena alla fine del dramma rientrano nell'ambito della *parrēsia*, e mai nella letteratura greca gli dei saranno dotati di *parrēsia*. La *parresia* è una pratica umana, un diritto umano, un rischio umano.

Dall'altro lato, il testo dello *Ione* ci mette in presenza di tre pratiche del dire-il-vero.

La prima pratica è chiamata dallo stesso Euripide, in questo testo, *parrēsia*. La si può chiamare la *parresia* politica, o politicostatutaria: è il famoso privilegio statutario, legato alla nascita, che è una certa maniera di esercitare il potere attraverso il dire, attraverso il dire-il-vero. Questa è la *parresia* politica. La seconda è legata a una situazione di ingiustizia.

Ben lungi dall'essere il diritto esercitato dal potente sui suoi concittadini per guidarli, è al contrario il grido di chi non è potente contro colui che abusa della propria forza. Questa non è designata come *parrēsia*, nel testo, ma lo sarà più tardi: la si potrebbe chiamare *parresia* giudiziaria. La terza pratica è citata nel testo come ulteriore maniera di dire il vero. Anche questa pratica non è designata nel testo come *parrēsia*, ma lo sarà più tardi. La si potrebbe chiamare *parresia* morale: consiste nel confessare la colpa che grava sulla coscienza, e nel confessarla a chi può guidarvi, a chi può aiutarvi a uscire dalla vostra disperazione o dal modo in cui sentite la vostra colpa. È questa la *parresia* morale.

Credo dunque che si veda apparire, in questo grande rituale delle forme del dire-il-vero che organizza tutto il dramma, da una parte questa nozione esplicitamente denominata *parresia* politica, e poi i due schemi, i due tratti, per così dire, di pratiche di verità che verranno poi chiamati *parrēsia*: la *parresia* giudiziaria e la *parresia* morale.

Ecco, dunque: abbiamo tentato di sbrogliare, in maniera forse troppo schematica, ciò che troviamo in questo dramma a proposito della *parrēsia*. Ma vorrei tornare ancora alla *parresia* politica, poiché occupa in ogni modo, all'interno del dramma, una posizione centrale. Le altre due (quella giudiziaria e quella morale) compaiono solo a titolo di strumento e non vengono neppure definite *parrēsia*. Ritorniamo alla posta in gioco, nel cuore stesso del dramma: questa *parresia* politica di cui Ione ha bisogno per rientrare ad Atene. Di che si tratta?

Bisogna tenere a mente in primo luogo, credo, che questa *parrēsia*, di cui Ione si trova ad avere tanto bisogno per il suo ritorno, è anzitutto profondamente legata alla democrazia. Si può dire che vi è una sorta di circolarità tra *parresia* e democrazia: infatti, Ione che vuole rientrare, o meglio che rientra *perché* spinto dal suo destino, cosa farà ad Atene? Ebbene, egli vuole rientrare ad Atene per operarvi la trasformazione a cui il suo nome rimarrà legato, cioè l'organizzazione della città in quattro tribù: un'organizzazione conforme a quell'assetto costituzionale che darà ai diversi abitanti di Atene il diritto di esprimere la loro opinione sui problemi della città e di sceglierne i dirigenti. Ione, per rientrare ad Atene e fondare la democrazia, ha bisogno della

parrēsia. Sarà di conseguenza la *parrēsia*, impersonata da Ione, il fondamento stesso della democrazia: in ogni caso il suo punto d'origine, il suo punto d'ancoraggio. Perché vi sia democrazia deve esserci *parrēsia*. Ma inversamente, come ben sapete – e lo dimostra anche il testo di Polibio prima citato –, la *parresia* è uno dei tratti distintivi della democrazia. È una delle dimensioni interne della democrazia. Il che significa che deve esserci democrazia perché ci sia *parrēsia*. E perché ci sia democrazia deve esserci *parrēsia*. Abbiamo qui una circolarità essenziale, ed è nel quadro di questa circolarità che vorrei un po' situarmi ora, cercando di dipanare i rapporti tra *parresia* e democrazia: diciamo, molto semplicemente, il problema del dire-il-vero nella democrazia.

Sempre nell'ambito dello *Ione* – dal quale, rassicuratevi, mi accingo finalmente ad allontanarmi – bisogna un po' richiamare il campo nozionale della *parrēsia*. Voi ricordate che la grande tirata di Ione veniva precisamente conclusa da questa sua affermazione: comunque sia, io voglio certamente entrare ad Atene, ma non senza sapere chi è mia madre. Ho bisogno di sapere chi è mia madre, poiché, in caso contrario, non otterrò la mia *parresia* ad Atene. In questa grande tirata da noi spiegata quindici giorni orsono tale necessità, tale bisogno espresso da Ione di avere la *parresia* era legato a un certo numero di cose.

In primo luogo: la volontà di Ione di essere in prima fila, nelle prime posizioni, nel primo rango dei cittadini. L'espressione utilizzata è "*proton zygon*", che significa primo rango.² Per primo rango, lo ripeto, bisogna intendere molto precisamente non certo la posizione del primo che precede tutti gli altri, ma piuttosto la posizione di chi sta nel piccolo gruppo di persone che costituiscono la prima linea dei cittadini. L'immagine della prima linea dei soldati al fronte è, io credo, importante da ricordare. È un insieme di individui collocati lì, in prima fila. Se Ione vuole avere la *parrēsia*, è per poter stare in questa prima fila.

In secondo luogo: la volontà di avere la *parresia* era legata, in questa tirata, a una classificazione molto interessante dei cittadini, che veniva elaborata non in funzione della ricchezza – come accade in un'altra opera di Euripide³ – ma in funzione del problema della *dynamis* (forza, potenza, potere esercitato,

esercizio del potere). E venivano distinte tre categorie di cittadini: gli *adynatoi* (quelli che non hanno la potenza, quelli che non esercitano il potere: grossomodo, la gente del popolo); quindi coloro che sono abbastanza ricchi da occuparsi degli affari, ma che di fatto non se ne occupano; infine quelli che si occupano effettivamente della città.⁴ I primi sono dunque i non potenti, quelli privi di potenza. I secondi sono i *sophoi* (i saggi). Infine gli altri: quelli che sono potenti e si occupano della città. È chiaro che la *parresia* riguarda questa terza categoria: da un lato perché gli incapaci, senza potenza, non devono prendere la parola; dall'altro perché quelli che non si occupano degli affari della città – il testo lo dice molto chiaramente – debbono tacere. E se tacciono non utilizzano, di conseguenza, la *parrēsia*. La *parresia* riguarda dunque quelli che si occupano della città.

In terzo luogo: in questo stesso testo, tale uso della *parresia* presupponeva evidentemente una serie di problemi. Per meglio dire, esponeva colui che faceva ricorso alla *parresia* a un certo numero di rischi e di pericoli: l'odio della gente del popolo, l'odio degli *adynatoi*, la derisione dei *sophoi*, della gente saggia, e, per finire, la rivalità e la gelosia di quelli che si occupano della città. A tal punto che la *parresia* – lo si può dire – caratterizza una certa posizione di determinati individui nella città: una posizione, lo vedete bene, che non è definita semplicemente dalla cittadinanza o dallo statuto; direi che si tratta di una posizione molto caratterizzata, piuttosto, da una dinamica, da una *dynamis*: da una certa superiorità che è anche un'ambizione, un tentativo di trovarsi in una posizione che consenta di dirigere gli altri. Questa superiorità non è affatto identica a quella di un tiranno, che esercita il potere in un certo senso senza rivali, anche se ha dei nemici. Questa superiorità connessa alla *parresia* si condivide con altri, ma nella forma della concorrenza, della rivalità, del conflitto, della gara. È una struttura agonistica. Credo che la *parresia* sia legata, molto più che a uno statuto – anche se lo presuppone – a una dinamica, a una lotta, a un conflitto. Struttura dinamica e struttura agonistica della *parrēsia*, dunque.

Ora, lo vedete, in questa sfera agonistica, in questo processo dinamico – attraverso il quale un individuo arriva in qualche modo a spostarsi all'interno della città, per occuparvi la prima

posizione –, in questa gara perpetua con i propri eguali, in questo processo in cui si afferma la preminenza dei primi cittadini all'interno di un ambito agonistico, la *parresia* è esplicitamente associata, sempre in questo testo, a un tipo di attività così designata: *polei kai logo khrestai*.⁵ *Polei khrestai* significa occuparsi della città, prendere in mano i suoi affari. *Logo khrestai* significa servirsi del discorso: ma del discorso ragionevole, del discorso di verità. Credo quindi che si possa riassumere tutto questo dicendo che la *parresia* è qualcosa che caratterizzerà molto meno uno statuto, una posizione statica, un carattere classificatorio di alcuni individui nella città, e molto di più una dinamica, un movimento che – al di là dell'appartenenza pura e semplice al corpo dei cittadini – mette un individuo in una posizione di superiorità: posizione in cui egli potrà occuparsi della città nella forma e attraverso l'esercizio del discorso vero. Parlar vero per dirigere la città, in una posizione di superiorità in cui si è in gara perpetua con gli altri: a tutto questo, credo, si associa il gioco della *parrësia*.

Ebbene, ora torniamo, se volete, al testo di Polibio, che caratterizzava la democrazia attraverso l'*isēgoria* e la *parrësia*. Mi sembra che ciò che vi ho appena ricordato, fin troppo a lungo, a proposito dello *Ione* – e che il dramma stesso dice in maniera esplicita a proposito della *parresia* – ci consenta di capire la giustapposizione alquanto curiosa tra *isēgoria* e *parresia* viste da Polibio come caratteristiche fondamentali della vera democrazia. Cos'è l'*isēgoria*? L'*isēgoria* è il diritto di parlare, il diritto statutario di parlare: cioè il fatto che, in funzione di quella che è la costituzione della città (la sua *politeia*), ognuno ha il diritto di esprimere il suo parere; lo ripeto: un diritto che serve a difendersi in tribunale, con il voto o anche, eventualmente, con la presa di parola. Questo diritto di parola è costitutivo della cittadinanza, oppure rappresenta anche uno degli elementi della costituzione della città. La *parrësia*, dal canto suo, è ben legata alla *politeia* (alla costituzione della città) e all'*isēgoria*. È del tutto evidente che non ci può essere *parresia* se non c'è questo diritto dei cittadini a prendere la parola, a esprimere la loro opinione attraverso un voto, a testimoniare in tribunale ecc. È dunque necessaria, perché ci sia *parrësia*, questa *politeia* che dà a tutti un eguale diritto di parola (*isēgoria*). Ma la *parresia* è qualcosa

di diverso. Non è semplicemente il diritto costituzionale di prendere la parola. All'interno di questo quadro necessario della *politeia* democratica che dà a tutti il diritto di parlare, la *parresia* è un fattore che consente agli individui di conquistare un certo ascendente gli uni sugli altri. Essa è ciò che permette ad alcuni individui di essere in primo piano, e, rivolgendosi agli altri, di dire loro ciò che si pensa, ciò che si pensa sia realmente vero – ecco il *logo khrestai* – e, grazie a ciò, di persuadere il popolo con buoni consigli, dirigendo così la città e occupandosi di essa. L'*isēgoria* definisce semplicemente il quadro costituzionale e istituzionale in cui la *parresia* si giocherà come libera e quindi coraggiosa attività di individui che si fanno avanti, che prendono la parola, che tentano di persuadere e che dirigono gli altri, con tutti i rischi che tutto questo comporta.

Ecco: se ho insistito a lungo sul gioco della *parresia* procedendo un po' a rilento nella lettura di questo testo dello *Ione*, è perché si individua abbastanza chiaramente, in esso, la maniera in cui si separano, si distinguono e si legano tra loro due insiemi di problemi.

In primo luogo, l'insieme dei problemi definibili come problemi della *politeia*: della costituzione, del quadro che definisce lo statuto dei cittadini, i loro diritti, il modo in cui prendono le loro decisioni, il modo in cui scelgono i loro capi ecc.

In secondo luogo, l'insieme dei problemi definibili come problemi della *dynasteia*, per distinguerli da quelli della *politeia*. La parola greca *dynasteia* designa la potenza, l'esercizio del potere. Più tardi vorrà dire oligarchia, e vedrete abbastanza facilmente perché. Ma prendiamola nel suo significato più generale: è insomma l'esercizio del potere, ovvero il gioco attraverso il quale il potere viene effettivamente esercitato in una democrazia. I problemi della *politeia*, inoltre, sono i problemi della costituzione. Direi che i problemi della *dynasteia* sono i problemi del gioco politico, cioè della formazione, dell'esercizio, della limitazione, della garanzia così fornita all'ascendente che viene esercitato da certi cittadini su certi altri.⁶ La *dynasteia* è anche l'insieme dei problemi, delle procedure e delle tecniche con cui questo potere si esercita (essenzialmente nella democrazia greca, nella democrazia

ateniese: il discorso, il discorso vero, il discorso vero che persuade). Il problema della *dynasteia* è infine il problema di che cos'è in se stesso l'uomo politico: in se stesso, nel suo personaggio specifico, nelle sue qualità, nei suoi rapporti con sé e con gli altri, in ciò che è moralmente, nel suo *ethos*. La *dynasteia* è il problema del gioco politico, delle sue regole, dei suoi strumenti, dell'individuo stesso che lo pratica. È il problema della politica. Stavo per dire della politica come esperienza, intesa cioè come una certa pratica che deve obbedire a determinate regole: indicizzata in un certo modo alla verità e capace di implicare, da parte di chi pratica tale gioco, una certa forma di rapporto con sé e con gli altri.

Si vede nascere, mi sembra, attorno a questa nozione di *parresia* – o, se volete, viene associato ad essa – tutto un campo di problemi politici distinti dai problemi della costituzione, della legge, diciamo dell'organizzazione stessa della città. Questi problemi della costituzione della città, della *politeia*, esistono. Hanno la loro forma specifica, implicano un certo tipo di analisi e hanno dato luogo, come loro punto d'origine, a tutta una forma di riflessione politica su cos'è la legge, su cos'è l'organizzazione di una società, su cosa deve essere lo stato. Inoltre, i problemi della *dynasteia*, i problemi della potenza, sono in senso stretto i problemi della politica, e niente mi sembra più pericoloso del ben noto slittamento dalla politica al politico, usato al maschile ("il" politico); in molte analisi contemporanee⁷ questo slittamento serve a mascherare il problema e l'insieme dei problemi specifici che sono quelli della politica, della *dynasteia*, dell'esercizio del gioco politico e del gioco politico come campo di esperienza, con le sue regole e la sua normatività: un gioco politico visto come esperienza nella misura in cui è indicizzato al dire-ilvero e nella misura in cui implica, da parte dei suoi attori, un certo rapporto con sé e con gli altri. È questa la politica. E mi sembra che il problema della politica (della sua razionalità, del suo rapporto con la verità, del personaggio che la fa funzionare) lo si vede nascere attorno a questa questione della *parrēsia*. Oppure diciamo anche questo: la *parresia* è molto precisamente una nozione che serve da cerniera tra ciò che appartiene alla *politeia* e ciò che appartiene alla *dynasteia*, tra ciò che rientra nel problema della legge e della costituzione e ciò che rientra nel problema

del gioco politico. Il posto della *parresia* è definito e garantito dalla *politeia*. Ma la *parrēsia*, il dire-il-vero dell'uomo politico, è ciò che garantirà la correttezza del gioco politico. È in questo luogo-cerniera, mi sembra, che emerge l'importanza della *parresia*. In ogni caso, si trova qui, a mio parere, il radicamento di una problematica che è quella delle relazioni di potere immanenti a una società: una problematica distante dal sistema giuridico-istituzionale, che pone le basi di un governo effettivo di tale società. I problemi della governamentalità li vediamo apparire, li troviamo formulati – per la prima volta nella loro specificità, nella loro relazione complessa, ma anche nella loro indipendenza rispetto alla *politeia* – attorno a questa nozione di *parresia* e attorno all'esercizio del potere tramite il discorso vero.

Detto questo, vorrei ora spostarmi rispetto a questo testo dello *Ione* e passare all'analisi di un certo numero di altri testi che ci permetteranno di fare qualche passo avanti in quella che potremmo chiamare, se volete, "la genealogia della politica come gioco e come esperienza". Vorrei anzitutto accostare lo *Ione* ad altri testi di Euripide, sui quali mi soffermerò molto più brevemente, e nei quali si parla egualmente di *parrēsia*: nei quali l'uso stesso di questa parola permette al tempo stesso di confermare certe cose dette a proposito dello *Ione* e di fare anche emergere, poi, altri temi o altri problemi. Nelle opere di Euripide che ci rimangono troviamo altri quattro usi del termine *parresia* all'interno di altri quattro testi nei quali esso viene utilizzato.

In un'opera – le *Fenicie* – Euripide presenta la famosa dinastia edipica (quella di Eteocle e Polinice), in cui, secondo i dati, ovvero secondo l'intreccio prescelto, Polinice rappresenta grossomodo la democrazia, la posizione del democratico ed Eteocle, in compenso, la posizione del tiranno. Sempre stando all'intreccio prescelto, Giocasta è sempre in vita. Dopo la scoperta del dramma edipico, è sempre lì, ancora in vita. È lì tra i suoi due figli: quello che rappresenta la democrazia e quello che rappresenta la tirannia. L'intreccio vuole che Polinice, che è in esilio e che è stato cacciato da Tebe – mentre Eteocle vi è invece rimasto e vi esercita il potere – incontri Giocasta. Giocasta incontra suo figlio Polinice e lo interroga sulla sua condizione di esiliato.

- Giocasta chiede: "Prima la cosa che voglio sapere. Cos'è l'assenza dalla patria? È grave?".
- Polinice risponde: "Gravissima, nel fatto più che a dirsi".
- Giocasta: "Cos'è l'esilio? Di che soffre l'esule?".
- Polinice: "Peggio di tutto è non poter parlare". L'esilio *oukh ekei parresian* (non ha la *parrësia*: "toglie il parlar-franco").
- Giocasta: "È da schiavo non dire ciò che pensi" (*me legein ha tis phronein*).
- Polinice: È da schiavo "piegarsi all'idiozia di chi comanda" (quando si è in esilio e non si possiede la *parrësia*, dunque).
- Giocasta aggiunge: "E già, fare gli stolti con gli stolti". In ogni caso: non poter essere saggio dal momento che si è sottoposti al potere di coloro che non sono saggi (*tois me sophois*).⁸

Anche qui, non voglio insistere troppo a lungo su questo passaggio. Vorrei solo dare qualche indicazione. Voi vedete che qui si ha - cosa già perfettamente chiara nel testo dello *Ione* - la designazione di un legame necessario tra la *parresia* e lo statuto di un individuo. Quando un individuo è cacciato dalla sua città, quando non è più a casa sua, quando è quindi in esilio, nel luogo dell'esilio non può avere, questo è certo, gli stessi diritti di un cittadino che vive in patria. Non ha la *parrësia*. C'è anche un'altra cosa che si trovava nello *Ione*: a partire dal momento in cui non si ha la *parrësia*, si è alla stregua di uno schiavo (*doulos*).⁹ Ma c'è qualcosa di nuovo rispetto allo *Ione*: a partire dal momento in cui non si ha la *parrësia*, si è, dice il testo, obbligati a sopportare di essere folle con i folli, di essere stolto con gli stolti. Cosa mostra, cosa significa questa menzione del fatto che, senza *parrësia*, si è in qualche modo sottoposti alla follia e alla stoltezza dei padroni? Mostra che la *parresia* ha appunto la funzione di riuscire a limitare il potere dei padroni. Quando c'è la *parresia* e quando non c'è un padrone che è folle e vuole imporre la sua follia, che fa il parresiasta? Che fa colui che pratica la *parrësia*? Si alza, appunto, si rizza in piedi, prende la parola, dice la verità. E contro la stoltezza, contro la follia, contro l'accecamento del padrone, dirà il vero e di conseguenza, perciò stesso, porrà dei

limiti alla follia del padrone. A partire dal momento in cui non c'è *parrësia*, allora tutti – gli uomini, i cittadini – sono in preda alla follia del padrone. Ed è questo il preciso momento in cui non vi è niente di più doloroso che l'essere obbligati a essere folli con i folli. La *parrësia* sarà dunque la limitazione della follia del padrone attraverso il dire-il-vero di colui che deve obbedire ma che, di fronte alla follia del padrone, si sente legittimato a contrapporgli la verità.

Ippolito è il secondo testo in cui si trova il termine *parrësia*. Lo si trova esattamente alla fine delle confessioni di Fedra, nella parte iniziale della tragedia. Fedra confessa la colpa, o piuttosto l'amore che prova per Ippolito. Lo confessa, lo sapete, alla serva: quella che nella tragedia di Racine diventerà Enone. Arriva un momento in cui, dopo aver confessato, riconosce, suggella, in qualche modo, la coscienza della propria colpa e lancia una maledizione contro tutte le donne che disonorano il loro letto.¹⁰ Questa maledizione la giustifica con tre argomenti. Primo argomento: le donne che disonorano così il loro talamo danno il cattivo esempio; e se le donne nobili non esitano a mettere in pratica questa condotta vergognosa, a maggior ragione lo faranno anche le altre.¹¹ Secondo argomento: come guardare in faccia il proprio compagno, il proprio sposo, quando lo si tradisce? Le tenebre stesse potrebbero parlare. Bisogna temere il disonore palese, pubblico, che si fa subire al proprio sposo.¹² Terzo argomento: il problema dei figli. Fedra dice: "No! Vivano felici nella splendida Atene, in un rigoglio di libertà [liberi grazie alla *parrësia*]; la fama della madre li rischiari. Ché quando la coscienza d'una colpa del padre o della madre interviene, dell'uomo anche più ardito fa uno schiavo".^{*13} Il che vuol dire che la *parrësia*, in un caso come questo, appare come un diritto che si può esercitare, ma solo a condizione, occorre aggiungere, che i genitori non abbiano commesso colpe. Che tipo di colpe? Non si tratta assolutamente di quel genere di colpe che potrebbero privare qualcuno dello statuto di cittadino, infamando legalmente lui e i suoi discendenti. Si tratta, in questo caso, di una colpa morale. Il solo fatto che qualcuno, un figlio, possa aver coscienza, come dice il testo, delle colpe di una madre o di un padre, lo rende schiavo: e questo, ancora una volta, in base al principio secondo cui per

un uomo nobile non poter parlare significa essere schiavi; insomma, la coscienza di una colpa del padre o della madre è sufficiente a rendere un uomo schiavo e a togliergli la possibilità del parlar-franco. È del tutto chiaro, qui, che la *parresia* non deriva semplicemente dallo statuto di cittadino. Anche se lo statuto di cittadino è necessario per avere la *parrēsia*, occorre qualcosa di più: vengono implicate le qualità morali della famiglia, la qualità morale degli ascendenti e di conseguenza anche quella dei discendenti. Si tratta di una qualificazione personale necessaria per poter beneficiare della *parrēsia*.

Nel terzo testo – le *Baccanti* – si trova un uso della parola *parresia* ancora più marginale che nei testi precedenti, ma in ogni caso interessante. Questa volta la parola è usata da un messaggero, da un nunzio, cioè da un servitore che viene a riferire a Penteo notizie piuttosto sgradevoli relative agli eccessi delle Baccanti. Il servitore arriva dunque davanti a Penteo e gli dice: vorrei sapere se devo, in tutta franchezza (*parrēsia*), riferirti notizie sugli eccessi delle Baccanti o se devo moderare il mio linguaggio.¹⁴

– Nunzio: “temo” infatti “la veemenza, sire, del tuo carattere, la collera impetuosa, il tuo fare da tiranno”.

– Penteo: “Parla, ché avrai l’impunità. Chi è giusto non merita la collera”.¹⁵

In effetti saranno le Baccanti a essere punite. Trovate qui un uso della parola *parresia* che non è riferito, questa volta, allo statuto del governante, o dell’uomo che, appartenendo alla cerchia dei primi cittadini, si fa avanti, prende la parola, convince e dirige gli altri.

È la *parresia* del servitore, ma di un servitore che si trova, appunto, in una situazione un po’ analoga a quella di Creusa. È debole; è di fronte a qualcuno che è più potente di lui, e perciò, proprio per questo, decide di correre un rischio. Corre il rischio di provocare la collera di colui al quale si rivolge, e non vuole dire ciò che ha da dire se non è sicuro che la franchezza del suo dire (la sua *parrēsia*) non verrà punita. Per poter fare uso della sua *parresia* vuole la garanzia di non essere punito. Così risponde Penteo, da sovrano buono e saggio: mi preme

sapere la verità, e tu non sarai mai punito per avermela detta. Puoi parlare, non hai nulla da temere da parte mia: “Chi è giusto non merita la collera”. Il servitore che dice la verità è giusto, fa il suo dovere. Penteo gli garantisce che non verrà punito. È quello che potremmo chiamare, per così dire, il patto parresiastico: il potente, se vuole governare come si deve, deve accettare che i più deboli gli svelino le verità, per quanto sgradevoli esse siano.

Il quarto testo – la tragedia *Oreste* – è forse più importante dei tre precedenti. Anche qui viene usata la parola *parrēsia*, nel verso 866 e nei versi seguenti. Di che si tratta in quest’opera e in questo preciso momento della vicenda? Oreste ha dunque ucciso Clitennestra per vendicare la morte di Agamennone. Dopo l’assassinio di sua madre, Oreste viene preso dagli Argivi e da coloro che stanno dalla parte di Clitennestra; eccolo condotto davanti al tribunale: esattamente, cioè, davanti all’assemblea dei cittadini di Argo, che devono giudicarlo. Ecco come questo processo viene raccontato, nella tragedia, da un messaggero che riferisce la notizia a Elettra.

Quando l’assemblea fu al completo si alzò l’araldo e disse: “Chi vuol parlare? Oreste è un matricida. Si dica se deve morire o no” [questa è l’esatta formula che veniva adottata davanti all’*ekklesia* ateniese quando si trattava di giudicare qualcuno per un crimine così grave. Formula rituale, dunque, per chiedere chi vuol prendere la parola. Si alzeranno allora, uno dopo l’altro, quattro personaggi; M.F.]. Si leva a questo punto Taltibio, che con tuo padre [Agamennone; M.F.] prese parte alla conquista di Troia [Taltibio è in Omero l’araldo di Agamennone, il portavoce dei potenti, che parla per loro; M.F.]. Ligio com’è sempre a chi comanda, dice parole ambigue: per tuo padre, devota ammirazione; per tuo fratello, tutt’altro che lodi, un viluppo tortuoso d’elogi e di biasimi. Oreste, dice, instaura, riguardo ai genitori, una norma non certo lodevole. Intanto era tutto sorrisi per gli amici di Egisto. Gente fatta così, gli araldi. Verso chi ha fortuna, corrono. E il loro amico chi è? Chi sta al potere, chi comanda. Dopo costui ha parlato Diomede [in Omero Diomede è al tempo stesso l’eroe del coraggio e

l'eroe del buon consiglio; M.F.]. Non era del parere, lui, d'uccidere né te [Elettra; M.F.] né tuo fratello [Oreste; M.F.]: meglio serbarsi pii, infliggendo la pena dell'esilio. Applausi, di chi lo approvava. Molti non erano d'accordo. Dopo di lui s'è alzato un chiacchierone senza freno, armato d'impudenza, argivo e non argivo, intruso a forza tra i cittadini, avvezzo a pescare nel torbido e a fidare sull'ignorante licenza verbale* [lo vedrete: credo che la traduzione ingeneri un piccolo controsenso; M.F.]. Disse di lapidare Oreste e te. Lui vi voleva morti, ma di fare tali proposte glielo suggeriva Tindaro. S'alzò un altro per dire tutto il contrario [si tratta del chiacchierone senza freno; M.F.]. Un uomo poco gradevole d'aspetto, ma coraggioso [dunque un uomo coraggioso: *andreios*; M.F.], che si vede poco in giro per la piazza, un contadino [*autourgos*] (sai, di quella gente che è l'unica salvezza del paese); tanto intelligente da sapere, volendo, discutere; tutto d'un pezzo, di vita specchiata. Bene: disse che Oreste, figlio di Agamennone, era da incoronare, per aver voluto vendicare il padre, uccidendo una donna trista, maledetta. "Non s'arma più nessuno," diceva, "e più nessuno parte da casa per la guerra, se chi resta corrompe le donne di casa, viola le spose sole, senza marito: questo avrebbe prodotto Clitennestra." Gli onesti approvavano.¹⁶

Le persone oneste gli davano ragione, ma voi vedrete che la cosa non finisce qui. Abbiamo dunque, in questa situazione, l'immagine tipica, la rappresentazione fedele di un processo con le sue formule rituali, riconosciute. Per essere precisi, abbiamo quattro oratori che prenderanno la parola (*logo khrestai*: servirsi del *logos*).¹⁷ Anzitutto Taltibio, cioè l'araldo, il portavoce ufficiale, che trasmette i messaggi, che parla in nome di coloro che esercitano il potere. Ambasciatore in terra straniera, portavoce nella città ecc. La sua parola, per definizione, non è libera, dato che la sua funzione è proprio quella di riferire la parola di coloro che già esercitano il potere. Egli non può quindi alzarsi e parlare a suo nome, autonomamente, dicendo: ora vi esprimo la mia opinione, ecco cosa penso. La sua parola è asservita, obbediente. La sua parola è quella del potere già costituito. È curioso il fatto che il

testo non dica qual è il parere che egli trasmette all'Assemblea; si limita a dire che le sue sono parole *dikhomytha*:¹⁸ sono parole doppie, che possono soddisfare la discendenza di Agamennone, Oreste ed Elettra ecc., ancora potenti; ma bisogna anche piacere a Egisto. Di conseguenza, questo parere – il cui tenore, lo ripeto, è ignoto – sarà un *dikhomythos* (una parola doppia).

Di fronte a lui Diomede, anch'egli un eroe dell'*Iliade*: eroe mitico, che rappresenta un modello di coraggio e un esempio diascinante eloquenza. La contrapposizione con il personaggio precedente è qui molto chiara, molto interessante. Diomede esprimerà un'opinione misurata. Sarà portatore, in qualche modo, di una via di mezzo, di una posizione di equilibrio tra i due estremi, mentre l'araldo usa un linguaggio doppio. Se questi presenta, in un certo senso, i due estremi e sovrappone i due pareri per soddisfare tutti, Diomede, da parte sua, sceglierà una strada intermedia. Tra i fautori dell'assoluzione e i sostenitori della condanna a morte, egli proporrà una decisione equilibrata e saggia: quella dell'esilio.

Mentre i *dikhomytha* di Taltibio sono fatti per soddisfare tutti, la parola equilibrata e misurata di Diomede, al contrario, dividerà in due l'uditorio. E vi sarà, come dice il testo, chi lo approva e chi lo biasima.

Vi sono qui due personaggi omerici nati dalla leggenda. I due personaggi successivi, al contrario, sono direttamente presi in prestito dalla fase della storia ateniese in cui è stata scritta la tragedia. E la tragedia – ne ripareremo tra breve – è stata scritta nel 408, cioè dieci anni dopo lo *Ione*: dieci anni durante i quali, per l'appunto, il problema della *parrësia*, della *politeia*, della *dynasteia* – il problema dell'esercizio del potere nella costituzione ateniese – avrà assunto una dimensione, una intensità e una drammaticità nuove. In ogni caso, eccoci in presenza di due personaggi che sono una sorta di replica e di ripetizione civile – volevo dire borghese e contemporanea – dei due personaggi omerici (l'eroe e l'araldo, Diomede e Taltibio). In che consiste tale replica?

Il personaggio dal linguaggio sfrenato, lo scoliasta – che per la tradizione greca era la caricatura del famoso demagogo Cleofonte¹⁹ – da che cosa viene caratterizzato? Dalla sua violenza, dalla sua audacia e dal fatto che è un Argivo/non-

Argivo, già imposto con la forza nella città. Ritroviamo questo problema: il vero *parresiasta*, colui che utilizza la buona *parrēsia*, deve essere un cittadino a pieno titolo, un individuo appartenente al ceppo cittadino. Come i membri della dinastia di Eretteo, deve essere nato sul posto. I personaggi che hanno ottenuto il diritto di cittadinanza solo tardivamente, che sono stati assimilati solo in un secondo momento, senza che la loro famiglia appartenesse alla categoria dei cittadini, non possono davvero esercitare adeguatamente, e come si deve, la *parrēsia*. Vi è poi un altro tratto caratteristico: un personaggio la cui *parresia* è *amathes*, come leggiamo nel testo, cioè non istruita, grossolana, rozza.²⁰ Si tratta di una *parresia* che, essendo *amathes*, non è indicizzata alla verità. Non è capace di esprimersi in un *logos* ragionevole che dica il vero. Cosa può fare unicamente tale *parrēsia*? Ebbene, dice il testo, essa è in grado di persuadere (*pithanos*).²¹ Può agire sugli uditori, può trascinarli, può far prevalere una decisione. Ma non la fa prevalere perché esprime il vero. Non sapendo dire il vero, la fa prevalere attraverso un certo numero di procedimenti: l'adulazione, la retorica, la passione ecc. E tutto questo porterà al disastro.

Quanto al quarto personaggio, pure lui manifestamente contemporaneo – al quale non è stato dato un nome poiché si tratta di un personaggio tipico, sociale se volete – va detto che i suoi tratti caratterizzanti sono davvero notevoli. Primo tratto: è qualcuno che apparentemente non è un adulatore. Non è dunque sul suo fisico, sul suo prestigio fisico che potrà giocare. In compenso, che cos'ha di suo? Il coraggio. È coraggioso, *andreios*. Il suo coraggio si gioca su due livelli. Da un lato, come leggiamo nel testo, si tratta proprio del coraggio fisico: il coraggio del soldato e di chi è capace di difendere la propria terra (lo si dice nel testo); dall'altro lato si tratta del coraggio di chi è anche pronto a partecipare alle tenzoni oratorie. È insomma sia un coraggio militare nei confronti dei nemici, sia un coraggio civico nei confronti dei rivali, nei confronti dei nemici interni alla città, nei confronti di quelli che sono sempre pronti a adulare il volgo. Secondo tratto: egli è *akeraios*,²² cioè puro, senza macchia, e anche inattaccabile. E questo si riferisce sia all'integrità dei suoi costumi sia alla sua sollecitudine per la giustizia. Per finire, questo personaggio è

prudente, *synetos*.²³ Abbiamo qui, con la prudenza (qualità intellettuale), la qualità morale e la qualità del coraggio: le tre virtù fondamentali tradizionalmente riconosciute. Ma a queste tre virtù, portatrici della buona e vera *parrēsia*, si aggiunge un'interessante caratterizzazione sociale e politica. Lo ricordate: di quest'uomo dotato di tutte le virtù il testo dice soprattutto che va molto poco in città e molto poco nell'*agora*. Il che significa che non sta sempre lì, in assemblea, pretendendo a ogni piè sospinto di esprimere e di imporre il proprio parere, perdendosi e perdendo il proprio tempo in discussioni senza fine. È inoltre un *autourgos*: uno che lavora con le mani. Se volete, non è proprio un operaio agricolo, né un servitore; è invece un piccolo proprietario, che mette mano all'aratro, che ha un terreno, un pezzo di terra da coltivare per il quale si batte: è quanto viene menzionato nel testo, quando si dice che egli appartiene a quella categoria di persone che salvano la loro terra (*ge*). Vi è qui, allora, contrapposizione tra *agora* e *ge*: c'è l'*agora*, il luogo della discussione politica spesso sterile con delle tenzoni pericolose; e poi c'è *ge*, la terra che si coltiva, che costituisce la ricchezza stessa del suolo per la quale si è pronti a battersi. Il fatto che questo *autourgos*, questo piccolo agricoltore, capace di battersi per la sua terra, sia proprio il riferimento politico positivo di Euripide – in rapporto, certamente, alla guerra del Peloponneso e a tutte le lotte che l'hanno accompagnata – viene confermato da un argomento essenziale, che questo stesso *autourgos* spenderà a favore di Oreste: uccidendo Clitennestra, Oreste ha vendicato tutti i soldati ingannati dalle loro mogli mentre sono in guerra. In rapporto a ciò che poteva essere detto di Oreste nella tradizione della tragedia greca, e in particolar modo in Eschilo, si può forse pensare che questo argomento sia un pochino terra terra. Ciò non toglie che esso sia molto interessante, nella misura in cui, come vedete, viene in questo modo indicata una categoria di possessori di piccole proprietà fondiarie: proprio quelli a cui tutto un movimento politico, in quel momento assai importante ad Atene, voleva riservare l'esercizio effettivo del potere. Ecco cosa Euripide mette in evidenza e indica chiaramente in questo passaggio: l'esercizio reale del potere nella città – la *dynasteia* – non è affidato a quelli che bigheggiano tutto il giorno nell'*agora* o che vanno a

spasso nella città, ma a quelli che lavorano con le loro mani la propria terra, agli *autourgoi*, che sono pronti a difendere la città. Attorno a tutto questo, d'altronde, ruotavano all'epoca, ad Atene, molti progetti di riforma – progetti reazionari, per così dire – contro la democrazia o la demagogia. In particolar modo il progetto di riforma di Teramene.²⁴

Ora, c'è qualcosa che bisogna sottolineare, e per il momento mi fermerò qui: dopo questo confronto tra i quattro personaggi (i due personaggi mitici da un lato, e i due personaggi, diciamo, attuali, il demagogo e poi il piccolo proprietario, dall'altro lato), cosa accadrà? Quali decisioni prenderà l'Assemblea? L' *autourgos* ha dunque appena parlato. "Gli onesti approvavano. Non parlò più nessuno".²⁵ A questo punto Oreste si fa avanti e pronuncia lui stesso la sua difesa. Ecco ora la conclusione e il verdetto. "Il suo discorso piacque, ma non convinse l'assemblea. Prevale quell'altro, quel gaglioffo che parla nella massa, propugnando la morte di tuo fratello e tua."²⁶ Ed è così che Oreste viene condannato a morte. Perché? Perché la vittoria è stata assegnata al cattivo oratore, a colui che utilizzava una *parresia* non istruita, non indicizzata al *logos* della ragione e della verità. Ed è tale vittoria che fa apparire – in questa tragedia scritta e rappresentata, lo ripeto, dieci anni dopo lo *Ione* – il volto negativo della *parrësia*, il suo profilo tetro e cupo. Ione l'aveva cercata a lungo questa *parrësia*; senza di essa non voleva rientrare ad Atene, poiché essa stessa doveva fondare la democrazia, la quale a sua volta doveva far posto alla *parrësia*. Ebbene, ecco che ora tale cerchio si sta spezzando: il cerchio positivo, costitutivo della buona democrazia, che collega la *parresia* alla costituzione della città. Il legame *parrësia*/democrazia è un legame problematico, difficile, pericoloso. Una cattiva *parresia* sta invadendo la democrazia. Allora è il problema dell'ambiguità della *parrësia*, posto nel testo in questi termini, che vorrei affrontare tra breve.

Note

1 Cfr. la prima menzione di questo passaggio nella lezione del 12 gennaio, *supra*, p. 78. Cfr. Polybe, *Histoires*, livre II, trad. fr. di P. Pédech, cit., 38, 6, p. 83 [Polibio, *Storie*, libro II, § 38, 6,

trad. di R. Palmisciano e C. Tartaglini, cit., p. 221: “Non è possibile trovare una costituzione politica e dei principi che più di quelli vigenti presso gli Achei mirino all’eguaglianza, alla libertà di parola e in generale all’autentica democrazia (*isegorias kai parresias kai katholou demokratias alethines systema kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tes para tois Akaiois hyparkhouses*)”].

² Euripide, *Ion*, cit., v. 595, p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181].

³ Euripide, *Les Suppliantes*, vv. 238-245, in *Tragédies*, t. III, trad. fr. di H. Grégoire, cit., p. 112 [Euripide, *Supplici*, in *Le Tragedie*, vol. I, trad. di F.M. Pontani, cit., pp. 478-479].

⁴ Euripide, *Ion*, cit., vv. 597-602, p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181].

⁵ Ivi, vv. 602-603 [trad. it. cit., pp. 180-181].

⁶ Si può qui ricordare il progetto, proposto da Foucault, nel settembre del 1972, di una “dinastica del sapere”: “De l’archéologie à la dynastique”, in *Dits et Écrits*, II, n. 119, p. 406.

[*Dall’archeologia alla dinastica*, in *Archivio Foucault*, 2, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, p. 72: Foucault propone di studiare “il rapporto che esiste tra questi grandi tipi di discorso che si possono osservare in una cultura e le condizioni storiche, le condizioni economiche, le condizioni politiche della loro comparsa e della loro formazione”].

⁷ Questa distinzione è particolarmente studiata da Claude Lefort, ad esempio in *Permanence du théologico-politique* (1981) e in *La question de la démocratie* (1983): due testi ripresi nel suo *Essais sur le politique* (Le Seuil, Paris 1986).

⁸ Euripide, *Les Phéniciennes*, vv. 388-394, in *Tragédies*, t. V, trad. fr. di H. Grégoire e L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1950, p. 170 [Euripide, *Fenicie*, in *Le Tragedie*, cit., vol. II, pp. 776-777].

⁹ “È da schiavo [*doulou tod’eipas*], non dire ciò che pensi”: Euripide, ivi, v. 392 [trad. it. cit., p. 777].

¹⁰ “Maledetta la prima che violò il talamo con altri”: Euripide, *Hippolyte*, vv. 407-409, in *Tragédies*, t. II, trad. fr. di L. Méridier, cit., p. 45 [trad. it. cit., vol. I, p. 271].

¹¹ “Dalle case nobili cominciò la corruzione: ché le vergogne che piacciono ai nobili, per gli umili diventano un miraggio”: ivi, vv. 409-412 [trad. it. cit., p. 271].

12 “Dimmi tu, Cipride, dea dei mari, come fanno a guardare negli occhi il loro sposo, senza sentire il brivido del buio loro complice, senza aver paura che le pareti parlino?”: ivi, vv. 415-418 [trad. it. cit., pp. 271-273].

13 Ivi, vv. 421-423 [trad. it. cit., pp. 272-273].

14 Euripide, *Les Bacchantes*, v. 668, in *Tragédies*, t. VI², trad. fr. di H. Grégoire, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 269 [trad. it. cit., vol. III, pp. 382-383].

15 Ivi, vv. 669-673 [trad. it. cit., pp. 382-383].

16 Euripide, *Oreste*, vv. 884-930, in *Œuvres complètes*, t. VI, trad. fr. di F. Chapouthier e L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1973, pp. 67-69 [trad. it. cit., pp. 228-229].

17 “S’alzò l’araldo e disse: ‘Chi vuol parlare?’ [*tis khrezei legein*]”: ivi, v. 885 [trad. it. cit., pp. 228-229].

18 “Ligio com’è sempre a chi comanda, dice parole ambigue [*dikhomytha*]”: ivi, vv. 889-890 [trad. it. cit., pp. 228-229].

19 Su questo personaggio, “abile retore, d’origine tracia da parte di madre, e iscritto in maniera fraudolenta, dirà Eschine, nel ruolo dei cittadini”, cfr. la “Notice”, in *Oreste*, cit. p. 8.

20 “Intruso a forza fra i cittadini, avvezzo a pescare nel torbido e a fidare sull’ignorante licenza verbale (*kamathei parresia*)”: Euripide, *Oreste*, cit., v. 905, p. 68 [trad. it. cit., pp. 228-231].

21 “Abituato a far conto [...] di tanta arte nel dire da cacciare la città ancora in altri mali”: ivi, v. 906, p. 68 [come ho spiegato, scelgo, per la sua maggiore aderenza al testo greco, la traduzione di Diano: *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, cit., p. 957, N.d.T.].

22 “Tutto d’un pezzo [*akeraios*], di vita specchiata”: ivi, v. 922 [trad. it. cit., pp. 230-231].

23 “Tanto intelligente”: ivi, v. 921 [trad. it. cit., pp. 230-231].

24 Uomo politico ateniese, Teramene era uno dei leader del partito conservatore ostile a Pericle. Dopo il colpo di stato del 411 partecipa alla redazione della nuova costituzione.

25 Euripide, *Oreste*, cit., v. 931, p. 39 [trad. it. cit., pp. 230-231].

26 Ivi, vv. 943-945, p. 70 [trad. it. cit., pp. 230-231].

* Cito qui la traduzione italiana di Carlo Diano (cfr. *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di Carlo Diano, Sansoni,

Firenze 1980, p. 465). Rispetto alla traduzione di Filippo Maria Pontani, da noi utilizzata (cfr. nota 13), questa ci restituisce più chiaramente il senso del termine *parrēsia*: “No, vivano liberi e *franchi di parola* nella gloria di Atene, e il nome stesso della madre sia per loro una gloria. È servo l’uomo, ed abbia il cuore pieno di ardimento quanto si vuole, quando è consapevole di una colpa del padre o della madre”. La sottolineatura è mia. *N.d.T.*

* Anche per la parte finale di questo passaggio, riporto la traduzione di Carlo Diano (*Il teatro greco*, cit., p. 957), più fedele e più comprensibile: “un argivo che poi non era argivo, cittadino messo dentro di forza, abituato a far conto ogni volta dei tumulti e della sua villana e ignorante *libertà di parola*, e di tanta arte nel dire da cacciare la città ancora in altri mali”. La sottolineatura è mia, ed è relativa all’esatto equivalente italiano del termine *parrēsia*, usato da Euripide al verso 905. *N.d.T.*

Lezione del 2 febbraio 1983

Seconda ora

Il rettangolo della parresia: condizione formale / condizione di fatto / condizione di verità / condizione morale - Esempio del funzionamento corretto della parresia democratica in Tucidide: tre discorsi di Pericle - La cattiva parresia in Isocrate.

Vorrei ora evocare rapidamente il problema di quella che si potrebbe chiamare l'alterazione della *parrēsia*, ovvero l'alterazione dei rapporti tra la *parresia* e la democrazia. Per presentare le cose in maniera un po' schematica e per comprendere questo processo, si potrebbe parlare, se volete, di una sorta di rettangolo costitutivo della *parrēsia*.

Primo vertice del rettangolo: qui si potrebbe collocare la democrazia, intesa come eguaglianza concessa a tutti i cittadini, con la conseguente libertà riconosciuta a ognuno di essi di parlare, di esprimere la propria opinione e di partecipare così alle decisioni. Non ci sarà *parresia* senza questa democrazia.

Secondo vertice del rettangolo: è ciò che si potrebbe chiamare il gioco dell'ascendente o della superiorità, cioè il problema di quelli che, prendendo la parola di fronte agli altri, sopra gli altri, si fanno ascoltare, li persuadono, li dirigono ed esercitano il comando su di essi. Polo della democrazia, polo dell'ascendente.

Terzo vertice del rettangolo: il dire-il-vero. Perché ci sia una *parrēsia*, una buona *parrēsia*, non basta che ci sia una democrazia (la condizione formale), non basta che venga esercitato un ascendente (e questa, se volete, è la condizione di fatto). Occorre, in più, che questo ascendente e questo prendere la parola siano esercitati in riferimento a un certo dire-il-vero. Il *logos* che eserciterà il suo potere e il suo ascendente - il *logos* di coloro che esercitano il loro

ascendente sulla città – deve essere un discorso di verità. È il terzo vertice.

Quarto vertice del rettangolo, infine: poiché questo esercizio libero del diritto di parola, in cui si cerca di persuadere attraverso un discorso di verità, si realizza specificamente in una democrazia (si veda il primo vertice), si imporrà allora la forma della tenzone, della rivalità, dello scontro, con la conseguente necessità, da parte di quelli che vogliono adottare un linguaggio di verità, di manifestare il loro coraggio (sarà questo il vertice morale).

Condizione formale: la democrazia. Condizione di fatto: l'ascendente e la superiorità di alcuni. Condizione di verità: la necessità di un *logos* ragionevole. Infine condizione morale: il coraggio, il coraggio nella lotta. La *parrësia*, credo, è costituita da questo rettangolo, con il vertice costituzionale, il vertice del gioco politico, il vertice della verità, il vertice del coraggio.

[...] Questa è l'epoca in ci siamo ora collocati: quel periodo, nella fase finale della guerra del Peloponneso, in cui, ad Atene, ci sono disastri esterni da una parte, lotte intestine dall'altra; ci sono lotte tra i fautori di una democrazia radicale e i fautori di una democrazia moderata (o di un ritorno o di una reazione di parte aristocratica), che si stanno scontrando. In quest'epoca, come si riflette e come si portano avanti analisi su quella che può essere una buona *parrësia*? Come si analizzano le condizioni in cui può realizzarsi un giusto rapporto tra *politeia* e *parresia*, tra democrazia e *parrësia*? E come si spiega che le cose non vanno in questa direzione e che il rapporto tra *parresia* e democrazia possa produrre quei cattivi effetti che abbiamo potuto constatare e che vengono denunciati nel 408, cioè nell'*Oreste* di Euripide?

Partiamo dal buon funzionamento della *parrësia*. Come si realizza? In che cosa consiste? Com'è possibile descrivere i buoni rapporti tra la democrazia e la *parrësia*? Ebbene, credo che se ne abbia un modello molto esplicito e una descrizione molto esatta nei testi di Tucidide dedicati a Pericle e alla democrazia periclea, anche se la parola *parresia* non viene utilizzata nella serie di passaggi che la riguardano. Credo che la democrazia periclea venisse rappresentata come un modello del buon adeguamento tra una *politeia* democratica e un gioco politico interamente attraversato da una *parresia* indicizzata

essa stessa al *logos* della verità. Possiamo chiederci, in ogni caso: quando si parla di questo buon adeguamento della costituzione democratica al dire-ilvero attraverso il gioco della *parrēsia*, si tratta forse del problema relativo al modo in cui la democrazia può sopportare la verità? Che non è, come sapete, un problema di scarso rilievo. I tre grandi discorsi (discorso della guerra, discorso dei morti, discorso della peste), che Tucidide mette in bocca a Pericle nei libri I e II della *Guerra del Peloponneso*, ci danno un esempio, mi sembra, di quali dovevano essere, per Tucidide, le caratteristiche di questo buon adeguamento. Lasciamo da parte, evidentemente, il problema di capire fino a che punto abbiamo a che fare con il discorso di Pericle o con quello di Tucidide. Rispetto a ciò che voglio dirvi, la cosa non ha molta importanza, dal momento che il mio problema è la rappresentazione di questo gioco tra democrazia e *parresia* alla fine del V secolo.

Per prima cosa, il discorso della guerra. Lo trovate al capitolo 139 e nei capitoli successivi del primo libro della *Guerra del Peloponneso*. Come ben ricordate, si tratta di questo: gli ambasciatori di Sparta sono venuti ad Atene e hanno chiesto agli Ateniesi limitazioni e rinunce relativamente alle loro conquiste imperiali in Grecia. Una sorta di ultimatum. Viene convocata l'Assemblea. Questa la descrizione di Tucidide: "Gli Ateniesi convocarono un'assemblea (*ekklesia*) e aprirono il dibattito: si decise di dare, dopo adeguata riflessione, una risposta definitiva su tutte le questioni sollevate. Molti si alternarono alla tribuna esprimendo pareri contrastanti: chi sosteneva la guerra e chi diceva che il decreto su Megara non doveva mettere in pericolo la pace, e ne caldeggiavano l'abrogazione".¹ Abbiamo qui la rappresentazione, insomma l'indicazione di quello che ho chiamato il vertice della *politeia* nel gioco della *parrēsia*. Atene funziona come una democrazia, con un'assemblea in cui si riunisce la gente e in cui ogni partecipante è libero di prendere la parola. Sono proprio la *politeia* e l'*isēgoria* che vengono specificamente indicate in questo passaggio.

Poi, dopo che ognuno ebbe espresso il suo parere e poiché i pareri non erano unanimi, "salì alla tribuna anche Pericle figlio di Santippo, all'epoca il personaggio principale ad Atene, abilissimo nella parola e nell'azione. Ed espresse consigli di

questo genere".² Avete qui il secondo vertice del rettangolo, di cui vi parlavo poco fa: quello dell'ascendente. Nel gioco della democrazia regolato dalla *politeia*, che dà a ognuno il diritto di parlare, ecco che arriva qualcuno capace di esercitare il suo ascendente nell'ambito della parola e dell'azione. Avendo insistito sul fatto che nella *parresia* non deve mai prevalere il potere di uno solo, forse voi mi direte che qui non siamo completamente dentro il gioco che prima vi avevo indicato. Perché ci sia *parrēsia*, bisogna che esista davvero competizione tra persone diverse: bisogna che in prima fila non ci sia il potere monarchico o tirannico, ma un certo numero di cittadini molto influenti. Ritorneremo tra breve su questo aspetto, di cui parla Tucidide: il paradosso e al tempo stesso il genio di Pericle consiste proprio nell'aver fatto in modo di essere, contemporaneamente, l'uomo più influente, l'unico, e tuttavia anche quello capace di esercitare il suo potere attraverso la *parresia* non in maniera tirannica o monarchica, ma in maniera davvero democratica. Perciò Pericle, per quanto sia l'unico, per quanto sia il cittadino più influente – e non uno dei cittadini più influenti –, è il modello di questo buon funzionamento, di questo buon adeguamento *politeia/parrēsia*. Arrivo di Pericle, dunque: è il vertice dell'ascendente, l'angolo dell'ascendente nel gioco della *parrēsia*.

Ed ecco il discorso di Pericle, o, quantomeno, il suo avvio: "La mia opinione, Ateniesi, è sempre la stessa: di non cedere ai Peloponnesiaci: anche se so bene che gli uomini non sentono la medesima indignazione quando vengono persuasi dall'opportunità di combattere e quando sono nel concreto dell'azione, e anzi, piuttosto, oscillano, nel loro sentire, in relazione agli eventi. Vedo nondimeno che anche in questo momento io devo darvi i medesimi consigli".³ Pericle dice: vi esprimo quella che davvero è la mia opinione: non bisogna cedere ai Peloponnesiaci. I consigli che devo darvi sono sempre gli stessi.

Il che significa che Pericle terrà di fronte agli Ateniesi non solo il discorso della razionalità politica, il discorso vero, ma anche un discorso che in qualche modo egli rivendica come suo, con il quale si identifica. O piuttosto: fa un discorso in cui caratterizza se stesso come colui che tiene effettivamente, a titolo personale – e che ha sempre tenuto, lungo tutta la sua

vita -, questo discorso di verità. Nel corso di tutta la sua carriera politica, egli è per davvero il soggetto che dice questa verità. Abbiamo qui il terzo vertice: quello relativo al discorso di verità.

Ecco come continua questo esordio del discorso di Pericle. "Chiedo che quanti tra voi mi danno ragione sostengano con impegno le decisioni comuni, anche se ci tocchi qualche insuccesso: altrimenti non si arroghino il merito della giusta intuizione quando invece le cose vanno bene. È possibile infatti che anche lo svolgersi degli avvenimenti proceda in modo irrazionale non meno dei pensieri dell'uomo: onde siamo anche soliti accusare la sorte di quanto accade contro le previsioni."⁴

Di che si tratta, in questa parte finale dell'esordio? Si tratta precisamente del rischio. A partire dal momento in cui un uomo si alza, parla, dice la verità - e afferma, trascinando dietro di sé la decisione dell'Assemblea: ecco la mia opinione -, ebbene, a partire da quel momento gli eventi fanno il loro corso e possono svilupparsi in direzioni impreviste. Cosa deve accadere a partire da quello stesso momento? Bisogna forse che i cittadini si rivoltino contro chi ha provocato l'insuccesso? Voglio che voi, dice Pericle, vi rivoltiate contro di me in caso di insuccesso, a condizione che non vi attribuiate il merito della vittoria in caso di successo. In altre parole: se volete che rimaniamo solidali in caso di vittoria, bisogna che si riesca a esserlo anche nel caso di un insuccesso e che, di conseguenza, non mi puniate individualmente per una decisione che prenderemo assieme, dopo che vi avrò persuaso con il mio discorso di verità.

Vedete apparire, qui, questo problema del rischio, del coraggio: questo problema di ciò che accadrà tra colui che ha proposto di prendere una decisione e il popolo che lo ha seguito. Il patto parresiasitico prima evocato nel testo di Euripide mette in evidenza proprio questo gioco del rischio, del pericolo e del coraggio. Grazie a tale patto, Pericle può affermare: vi dico la verità; se volete la seguirete; ma tenete presente, se la seguite, che sarete solidali rispetto alle sue conseguenze, quali che siano, e che di tali conseguenze non sarò il solo e unico responsabile.

Vedete che abbiamo qui, io credo, in questo discorso - o piuttosto nei preliminari di questo discorso, nella maniera in

cui esso è introdotto nel testo di Tucidide, nell'esordio stesso del testo –, i quattro elementi che costituiscono quello che avevo chiamato il rettangolo della *parrēsia*. Si potrebbe dire che questo discorso, fin dal suo esordio, rappresenta la scena della buona e della grande *parrēsia*, all'interno della quale, nel quadro della *politeia* (cioè della democrazia rispettata, dove ognuno può parlare), la *dynasteia*, l'ascendente di quelli che governano, si realizza in un discorso di verità: un discorso che appartiene loro personalmente e nel quale si identificano, a costo di assumersi un certo numero di rischi, che il persuasore e i persuasi concordano di condividere. Questa è la buona *parrēsia*. Questo è il buon adeguamento tra la democrazia e il dire-il-vero. Fin qui, dunque, il discorso della guerra.

Abbiamo in seguito il discorso dei morti, quando Atene, dopo un anno di guerra, seppellisce i suoi morti e dedica loro una cerimonia. Rispetto al problema della *parrēsia*, questo discorso, che si trova all'inizio del libro II della *Guerra del Peloponneso* (capitolo 35 e capitoli seguenti), è forse meno interessante. Atene seppellisce dunque i suoi morti e incarica Pericle, l'uomo più influente della città, di pronunciarne l'elogio. Elogiando i morti, o meglio, per poter elogiare i morti, Pericle comincia con un elogio della città, nel quale ricorda in primo luogo che "le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento eguale [è il principio dell'*isonomia*: le leggi sono eguali per tutti; M.F.], ma quanto alla reputazione di ognuno, il prestigio di cui possa godere chi si sia affermato in qualche campo non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtù del merito".⁵

Si tratta esattamente di questo gioco dell'*isēgoria* e della *parresia* di cui vi parlavo poco fa, laddove l'*isēgoria* assicura che si avrà il diritto di parlare non semplicemente in funzione della nascita, della fortuna e del denaro. Ognuno potrà parlare, ma ciò non toglie che per quanto riguarda la partecipazione agli affari pubblici – e all'interno di questo gioco della partecipazione – è il merito personale che garantirà a certuni un ascendente: ed è un bene che tale ascendente venga esercitato, poiché da questo dipenderà la garanzia di sopravvivenza della democrazia. È d'altronde notevole il fatto che poco prima di questo passaggio Pericle abbia detto che

Atene merita davvero il nome di democrazia. Perché Atene lo merita? Perché, come lui dice, la città è amministrata nell'interesse generale e non nell'interesse di una minoranza.⁶ È degno di nota, come potete vedere, che Pericle non definisca la democrazia sulla base del fatto che il potere sia davvero ripartito in maniera eguale per tutti. Egli definisce la democrazia non come possibilità data a ognuno di parlare e di esprimere la propria opinione, ma come capacità di amministrare la città nell'interesse generale. Come dire: Pericle si riferisce, se volete, a quel grande circuito, a quel grande percorso della *parresia* di cui vi parlavo, a partire dal quale un ascendente legittimo – esercitato attraverso un discorso vero da parte di chi ha il coraggio di farlo valere – garantisce che la città prenderà effettivamente le decisioni migliori per tutti. Si potrà perciò definire tutto questo come democrazia. Tutto sommato, la democrazia è proprio questo gioco, realizzato a partire da una costituzione democratica – intesa nel senso stretto della parola – che definisce uno statuto eguale per tutti. Circuito della *parrësia*: ascendente, discorso vero, coraggio e di conseguenza formulazione e accettazione di un interesse generale. Questo è il grande circuito della democrazia. Questa è l'articolazione *politeia/parrësia*.

Abbiamo infine il terzo discorso di Pericle riportato da Tuciddide: è il drammatico discorso della peste. La peste sta dunque devastando Atene e si moltiplicano insuccessi e rovesci militari. Gli Ateniesi si rivoltano contro Pericle. Eccoci nell'ambito del quarto vertice: quello del rischio. Si sta rompendo il patto *parresiastico* che Pericle aveva proposto agli Ateniesi nell'esordio del primo discorso (il discorso della guerra). Gli Ateniesi serbano rancore a Pericle. Vogliono perseguirlo. Invidiano direttamente degli ambasciatori agli Spartani per fare la pace alle spalle di Pericle ed è in questo momento che Pericle, che è ancora stratega, convoca l'Assemblea – il suo discorso inizia nel capitolo 60 del libro II della *Guerra del Peloponneso* – e dice: “I sentimenti di collera insorti da parte vostra contro di me [era il rischio assunto e denunciato da Pericle, benché avesse voluto scongiurarlo all'inizio del discorso della guerra; M.F.], me li aspettavo – ne vedo bene le cause – e ho convocato l'assemblea appunto per ricordarvi come sono andate le cose [si allude qui al ricordo del

discorso pronunciato e anche ai ricordi relativi alla storia di Atene e al buon funzionamento delle democrazie; M.F.), oltre che per muovervi un rimprovero se – e ciò non è del tutto giusto – provate rancore contro di me o vi piegate sotto il peso delle disgrazie”.⁷ Questo passaggio è interessante poiché in esso si vede precisamente come l’uomo politico – quello che ha proposto il patto parresiasico nel suo primo discorso – nel momento in cui ci si contrappone a lui, invece di blandire i cittadini, invece di attribuire a qualcosa d’altro o a qualcun altro la responsabilità di ciò che è accaduto, si contrappone a sua volta ai cittadini stessi e li rimprovera. Mi rivolgete dei rimproveri, ma io rivolgo a voi dei rimproveri. Mi rimproverate le decisioni prese e le sciagure della guerra? Ebbene, guardando ora a voi, non vi blandisco in nessun modo e mi accingo a rivolgervi, io, proprio io, i rimproveri che ho il dovere di farvi. Questo coraggioso capovolgimento dell’uomo che dice il vero anche quando il patto parresiasico da lui concluso è stato rotto dagli altri, è un tratto distintivo di chi ha davvero il senso della *parresia* democratica.

Poco dopo Pericle presenterà il proprio ritratto agli Ateniesi. Sempre all’interno del passaggio relativo ai rimproveri, egli dice loro: “Eppure se siete infuriati nei miei confronti, pensate che il vostro rancore si rivolge contro un uomo che non è secondo a nessuno, ritengo [formula classica e litote per dire: sono superiore, con chiaro riferimento a un ascendente; M.F.], nell’individuare la via da seguire e nel saper motivare questa scelta, e che poi è persona amante della patria e insensibile al richiamo del denaro”.⁸ Voi vedete che in questa frase vengono evocate alcune qualità dell’uomo politico democratico e parresiasista: sa individuare l’interesse pubblico e sa esprimere il suo pensiero con la parola. È il parresiasista nella misura in cui è detentore del discorso vero e usa questo discorso per dirigere la città. Egli dispiega il senso delle qualità che ha appena enumerato e attribuito a se stesso: “Pensate invece che chi sa scegliere il partito migliore, ma non è capace di farsi ben capire, è come se non avesse elaborato disegno alcuno”. Vuole dire questo: se per un uomo politico sapere dove sta il bene è molto positivo, bisogna anche dirlo in maniera precisa e farlo vedere chiaramente ai propri concittadini; il che significa avere il coraggio di dirlo anche se risulta sgradito e avere la capacità

di presentarlo all'interno di un *logos*, di un discorso sufficientemente persuasivo, al punto da suscitare obbedienza e adesione da parte dei cittadini. "Pensate invece che chi sa scegliere il partito migliore, ma non è capace di farsi ben capire, è come se non avesse elaborato disegno alcuno, mentre chi possiede entrambe queste doti [discernere l'interesse pubblico e poi esporlo come si deve; M.F.], ma non ama la sua patria, non può certo dare buoni consigli come chi nutre sentimenti di devozione nei confronti di essa [vedere ciò che è bene, saperlo dire e, terza condizione, avere il coraggio di dirlo, non avere cattive intenzioni nei confronti della patria, essere votato all'interesse generale; M.F.]; se poi ha anche questa qualità, ma si lascia vincere dal denaro, allora è pronto a far mercato di tutto in cambio solo di questo".⁹ Non bastano dunque solo queste tre condizioni (vedere il vero, essere capace di dirlo, essere votato all'interesse generale); bisogna anche essere moralmente sicuri, moralmente integri e non accessibili alla corruzione. Con il possesso di queste quattro qualità, l'uomo politico potrà esercitare, attraverso la sua *parrēsia*, l'ascendente necessario affinché la città democratica sia governata malgrado tutto: malgrado o attraverso la democrazia. Dice Pericle: "A me voi avete riconosciuto in misura almeno un po' più elevata che ad altri uomini politici [ancora una volta, rivendicazione dell'ascendente; M.F.] tutte queste doti [cioè: essere capace di dire, essere votato all'interesse dello stato, non essere corrotto; M.F.], ed è per questo che mi avete seguito quando vi ho spinto a combattere questa guerra; ora perciò non sarebbe giusto che io fossi messo sotto accusa per questo, quasi si trattasse di una colpa".¹⁰ Ed è così che Pericle, in questa drammatica situazione in cui è minacciato dagli Ateniesi, teorizza l'adeguamento corretto tra la democrazia e l'esercizio della *parresia* e del dire-il-vero: esercizio che, lo ripeto, implica necessariamente l'ascendente degli uni sugli altri.

È questa l'immagine della buona *parresia* fornita da Tucidide.* Ma vi è anche l'immagine della cattiva *parrēsia*: quella che non funziona in una democrazia e che non rimane fedele ai propri principi. Tale immagine della cattiva *parrēsia*, per l'appunto, ossessionerà gli animi a partire dalla morte di Pericle, portato sempre ad esempio come l'uomo del buon

adeguamento tra *parresia* e democrazia. Dopo la morte di Pericle, Atene rappresenterà se stessa come una città in cui il gioco della democrazia e quello della *parresia* – il gioco della democrazia e quello del dire-il-vero – non riescono ad armonizzarsi e a intrecciarsi in maniera adeguata e tale da permettere la sopravvivenza della democrazia stessa. Questa rappresentazione, questa immagine del cattivo adeguamento democrazia/verità, democrazia/dire-il-vero, la trovate in tutta una serie di testi: soprattutto due, che mi sembrano particolarmente significativi e chiari, anche se potremmo citarne molti altri. Il primo è di Isocrate (l'avvio dell'orazione *Peri tes eirenes, Sulla pace*). Il secondo è di Demostene (l'inizio della terza *Filippica*). Vorrei leggervi qualche passaggio dell'inizio dell'orazione di Isocrate *Sulla pace*, in cui l'autore mostra come e perché le cose non vanno bene. E vedrete quanto questo testo sia vicino alla rappresentazione della cattiva *parresia* di cui vi ho parlato prima, a proposito dell'*Oreste* di Euripide.

Proprio all'inizio di questa orazione, in cui si deve discutere di una pace possibile proposta agli Ateniesi, Isocrate, fautore della pace, dice questo: "Del resto vedo che voi non prestate [si rivolge all'Assemblea; M.F.] la vostra attenzione a tutti gli oratori allo stesso modo, ma ad alcuni porgete orecchio, di altri non tollerate neanche il tono di voce. E non vi è nulla di strano nel vostro comportamento: prima addirittura cacciavate via chiunque non vi dicesse ciò che volevate sentirvi dire".¹¹ Vi è dunque cattiva *parresia* quando vengono prese delle misure contro certi oratori, ovvero quando gli oratori sono minacciati da un certo numero di misure, come l'espulsione; ma tali misure possono spingersi fino all'esilio, fino all'ostracismo e anche – Atene ne aveva fatto e ne farà ancora esperienza – fino alla morte. Non vi è una buona *parresia* (e di conseguenza non vi sarà un buon adeguamento tra democrazia e dire-il-vero) se sussiste questa minaccia di morte che pesa sull'enunciazione della verità. Poco dopo, al paragrafo 14 dell'orazione *Sulla pace*, Isocrate afferma: "Io so dunque che è erta la via del contraddirvi e che in questo regime democratico non c'è libertà di parola se non per gli stupidi privi di serietà qui in assemblea, e per i commediografi a teatro. La cosa peggiore è che nutrite verso chi divulga in tutta la Grecia le magagne

della città [cioè gli autori delle commedie, quelli dunque che mettono in piazza davanti agli occhi dei greci le colpe dello stato; M.F.] una gratitudine che non vi sognate di avere per i veri benefattori, e se poi qualcuno vi dà qualche batosta per redarguirvi, diventate suscettibili come se venisse colpito lo stato".¹²

Per dirla altrimenti, la questione qui sollevata è, se volete, quella relativa al luogo della critica. Isocrate rimprovera gli Ateniesi di accettare di buon grado una certa rappresentazione delle loro colpe, dei loro difetti, dei loro errori, purché abbia luogo nel teatro e in forma di commedia. Questa critica gli Ateniesi la accettano, mentre di fatto essa li ridicolizza agli occhi di tutti i Greci. In compenso, gli Ateniesi non sopportano nessuna forma di critica che all'interno del loro quadro politico assuma la forma di un rimprovero rivolto all'Assemblea da un oratore: tant'è che si sbarazzano degli oratori o degli uomini politici che si muovono in tal modo. Questa è la prima ragione per cui la *parresia* e la democrazia non vanno più d'accordo, non si richiamano, non si implicano l'una con l'altra, come emergeva nel sogno o nella prospettiva presenti nello *Ione*.

Ma a questo aspetto negativo, se volete, a questa ragione negativa, occorre aggiungere anche delle ragioni positive: se tra *parresia* e democrazia non c'è più una buona intesa, non è solo per il fatto che il dire-il-vero viene rifiutato, ma anche perché si dà spazio a qualcosa che è l'imitazione del dire-il-vero, che è il falso dire-il-vero. E questo falso dire-il-vero coincide esattamente con il discorso degli adulatori. Che cos'è questo discorso adulatorio, questo discorso demagogico? Si può fare ancora riferimento, qui, al testo di Isocrate in cui vengono menzionati gli adulatori: "E così avete ottenuto il bel risultato che i retori usano tutta la loro esperienza e la loro cultura non per presentarvi contenuti utili alla città, ma solo per riuscire a compiacervi. Ed è proprio su questa ricerca di facile consenso che si è gettata la fiumana dei bei parlatori, perché si sono tutti accorti, per esempio in questa occasione, che voi godete di più a sentire chi vi compone esortazioni di guerra di chi vi dà buoni consigli di pace".¹³ Passo rapidamente su questi e su altri elementi presenti nel testo. Ma questa cattiva *parresia* che, come la cattiva moneta, sostituisce e scaccia la buona *parrësia*, in che cosa consiste?

Prima caratteristica di questa cattiva *parrēsia*: anzitutto il fatto che chiunque può parlare. Non sono più i vecchi diritti ancestrali della nascita e soprattutto dell'appartenenza al suolo - appartenenza tipica della nobiltà ma anche di quei piccoli agricoltori di cui si è parlato poc'anzi -, non è più l'appartenenza al suolo e a una tradizione, non sono più le qualità come quelle di Pericle (qualità personali, qualità morali di integrità, qualità di intelligenza, di devozione ecc.) che abilitano qualcuno alla presa di parola e che gli conferiscono dell'ascendente. Ormai chiunque può parlare: il che rientra nei diritti costituzionali. Ma è vero che di fatto chiunque parla ed esercita, parlando, il suo ascendente. Anche i cittadini di data recente, come Cleofonte, possono così esercitare questo ascendente. Saranno dunque i peggiori, non i migliori. L'ascendente viene così snaturato.

Seconda caratteristica di questa cattiva *parrēsia*: il cattivo parresiasta - da qualunque luogo provenga - non dice quel che dice per manifestare la sua opinione; non lo dice perché è abbastanza intelligente da esprimere un'opinione che corrisponda effettivamente alla verità e a ciò che vi è di meglio per la città. Egli parlerà solo perché - e nella misura in cui - ciò che dice rappresenta l'opinione corrente, quella della maggioranza. In altri termini, al posto di un ascendente esercitato grazie alla differenza del discorso vero, avremo il cattivo ascendente dell'uomo qualunque, che sarà ottenuto grazie alla sua conformità con ciò che chiunque può dire e pensare.

Terza caratteristica, infine, di questa cattiva *parrēsia*: questo falso discorso vero non ha come armatura il coraggio singolare di chi è capace, come poteva esserlo Pericle, di contrapporsi al popolo e di rivolgergli a sua volta dei rimproveri. Al posto di tale coraggio, troveremo individui che cercano solo una cosa: garantire la propria sicurezza e il proprio successo con il piacere che fanno agli uditori blandendoli nei loro sentimenti e nelle loro opinioni. La cattiva *parresia* che scaccia quella buona è dunque, se volete, il discorso fatto da "tutti", fatto da "chiunque", dicendo di tutto, dicendo qualunque cosa, purché sia ben accolto da chiunque, cioè da tutti. È questo il meccanismo della cattiva *parrēsia*: questa cattiva *parresia* che è in fondo la cancellazione della differenza del dire-il-vero nel

gioco della democrazia.

Ecco dunque, in sintesi, ciò che volevo dire oggi. Credo che ad Atene il nuovo problema della cattiva *parrēsia*, a cavallo tra il V e il IV secolo – e, più generalmente, il problema della buona o cattiva *parresia* –, sia in fondo il problema della differenza indispensabile, ma sempre fragile, introdotta dall'esercizio del discorso vero nella struttura della democrazia. Da un lato, in effetti, non può esserci il discorso vero – non può esserci il libero gioco del discorso vero, non può esserci accesso di tutti al discorso vero – che nella misura in cui vi è democrazia. Ma dall'altro lato, ed è qui che il rapporto tra discorso vero e democrazia diventa difficile e problematico, bisogna proprio comprendere che questo discorso vero non si ripartisce e non può ripartirsi egualmente nella democrazia secondo la forma dell'*isēgoria*. Non è perché tutti possono parlare che tutti possono dire il vero. Il discorso vero introduce una differenza, o piuttosto è legato, sia nelle sue condizioni sia nei suoi effetti, a una differenza: soltanto alcuni possono dire il vero. E nel momento in cui solo alcuni possono dire il vero, in cui questo dire-il-vero è emerso nel campo della democrazia, in questo stesso momento si produce una differenza che è quella dell'ascendente esercitato dagli uni sugli altri. Il discorso vero, e l'emergenza del discorso vero, sta alla radice stessa del processo di governamentalità. Se la democrazia può essere governata, è perché vi è un discorso vero.

E allora voi vedete apparire, ora, un nuovo paradosso. Il primo paradosso era: non può esserci discorso vero che con la democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa che è del tutto differente e irriducibile alla sua struttura egitaria. Tuttavia, nella misura in cui esso è davvero tale, in cui rappresenta una buona *parrēsia*, è questo discorso vero che permette alla democrazia di esistere e di continuare a esistere. In effetti, perché la democrazia possa seguire il suo corso – perché possa conservarsi attraverso i mutamenti, gli avvenimenti, le contese, le guerre – bisogna che il discorso vero trovi il suo posto. Dunque la democrazia continua a esistere solo attraverso il discorso vero. Ma d'altra parte, nella misura in cui il discorso vero nella democrazia viene alla luce solo nelle contese, nel conflitto, nello scontro, nelle rivalità, ebbene, il discorso vero è continuamente

minacciato dalla democrazia stessa.

E sta qui il secondo paradosso: niente democrazia senza discorso vero, poiché senza discorso vero essa perirebbe; ma la morte del discorso vero – la possibilità della sua morte, la possibilità di una riduzione al silenzio del discorso vero – è inscritta nella democrazia. Non vi è discorso vero senza democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia stessa delle differenze. Non vi è democrazia senza discorso vero, ma la democrazia minaccia l'esistenza stessa del discorso vero.

Sono questi, credo, i due grandi paradossi che stanno al centro dei rapporti tra democrazia e discorso vero, tra la *parresia* e la *politeia*: una *dynasteia* indicizzata al discorso vero e una *politeia* indicizzata all'esatta ed equa ripartizione del potere. Ebbene, in un'epoca come la nostra – in cui si ama tanto sollevare i problemi della democrazia in termini di distribuzione del potere, di autonomia di ognuno nell'esercizio del potere, in termini di trasparenza e di opacità, di rapporto tra società civile e stato – credo sia forse un bene richiamare questa vecchia questione, che è stata contemporanea al funzionamento stesso della democrazia ateniese e alle sue crisi: cioè la questione del discorso vero e della cesura necessaria, indispensabile e fragile che il discorso vero non può non introdurre in una democrazia. Una democrazia che rende possibile questo discorso vero e che al tempo stesso lo minaccia senza posa. Bene, grazie.

Note

1 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, t. I, trad. J. Voilquin, Garnier Frères, Paris 1948, p. 90 [rinvio alla limpida trad. it. di Luciano Canfora: Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, I, 139, Laterza, Roma-Bari 1986, t. I, p. 68].

2 *Ibidem* [trad. it. cit.].

3 Ivi, cap. 140 [trad. it. cit., p. 68].

4 Ivi, pp. 140-141 [trad. it. cit., pp. 68-69].

5 Ivi, libro II, cap. 37, p. 120 [trad. it. cit., p. 136].

6 “Si chiama democrazia, poiché nell'amministrare si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza”: *ibidem*

[trad. it. cit.].

⁷ Ivi, cap. 60, pp. 133-134 [trad. it. cit., p. 147].

⁸ Ivi, p. 134 [trad. it. cit., p. 147].

⁹ *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 147-148].

¹⁰ *Ibidem* [trad. it. cit., p. 148].

¹¹ Isocrate, *Discours*, t. III, "Sur la paix", 3, trad. fr. di G. Mathieu, Les Belles Lettres, Paris 1942, p. 12 [Isocrate, *Sulla pace*, 3, in *Orazioni*, trad. it. di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano 2006, p. 253].

¹² Ivi, 14, p. 15 [trad. it. cit., p. 259].

¹³ Ivi, 5, p. 13 [trad. it. cit., p. 255].

*Il manoscritto precisa:

"I rischi e i pericoli della *parrēsia*: una buona democrazia (*alethine demokratia*) deve essere tale che, se il diritto di parlare è dato a ciascuno, il gioco deve essere aperto, in modo che certuni possano distinguersi e conquistare un ascendente. Ora, questo gioco non è certamente tollerato dalla tirannia (cfr. Eteocle/Polinice). Ma ci sono anche delle democrazie che questo gioco non lo permettono: l'uomo che vuole opporsi a ciò che pensa la maggioranza viene esiliato o punito. Si può tuttavia osservare che il trasferimento del problema dell'ascendente del parresiasta coraggioso dalla democrazia all'autocrazia è stato in gran parte operato dal filosofo (si tratta di esercitare sull'anima del Principe l'ascendente necessario; si tratta del discorso di verità che occorre fargli capire educandolo; si tratta del rischio che corre il consigliere quando si oppone al Principe e quando gli fa prendere una decisione che può essere quella sbagliata). Anche il problema della *parresia* si è sviluppato nell'arte di governare, che ha acquisito la sua autonomia in rapporto alla morale e all'educazione del Principe nel Cinquecento e nel Seicento con la Ragion di stato."

Lezione del 9 febbraio 1983

Prima ora

Parrēsia: uso corrente; uso politico – Richiamo di tre scene esemplari: Tucidide; Isocrate; Plutarco – Linee evolutive della parresia – I quattro grandi problemi della filosofia politica antica: la città ideale; i meriti condivisi della democrazia e dell'autocrazia; l'indirizzo rivolto all'anima del Principe; il rapporto filosofia/retorica – Studio di tre testi di Platone.

Poiché durante le vacanze, poco tempo fa, ho ricevuto nella mia casella di posta l'obiezione di un uditore, vorrei approfittarne per precisare una o due cose, anche nel caso in cui le mie spiegazioni non siano risultate chiare. L'obiezione è in effetti interessante. L'uditore mi dice che non è molto soddisfatto di ciò che ho detto sulla *parresia* e mi rinvia a una definizione che si potrebbe, in qualche modo, considerare canonica: *parrēsia*, mi dice, significa in primo luogo, in maniera generale, ogni forma di libertà di parola; in secondo luogo, nell'ambito della città democratica e nel suo significato politico, la *parresia* è la libertà di parola data a ogni cittadino: al cittadino soltanto, certo, ma a ogni cittadino, anche se povero. Qualche richiamo, allora, su questi due aspetti della definizione di *parrēsia*.

In primo luogo si intende che il termine *parrēsia*, nel suo significato comune, vuol dire libertà di parola. Collegata a questa accezione – la libertà di parola, in cui si dice tutto ciò che si vuole – vi è la nozione di franchezza. Come dire: non solo si parla liberamente e si dice tutto ciò che si vuole, ma si trova anche, nella *parrēsia*, questa idea che si dice ciò che effettivamente si pensa, ciò che effettivamente si crede vero. In questo senso, si potrebbe dire, la *parresia* è franchezza: è professione di verità. Correggerò allora la definizione corrente del termine dicendo: non è semplicemente libertà di parola; è

franchezza, è professione di verità. Detto questo, va da sé che questa nozione, questa parola, è a volte (talora anche spesso) usata in un senso del tutto comune e fuori da ogni contesto, da ogni inquadratura tecnica o politica. Troverete molto spesso nei testi greci qualcuno che dice: ascolta, per parlarti francamente (*"parrēsia"*, con della *parrēsia*)..., un po' come noi diciamo: per parlarti molto liberamente... Quando diciamo "parlare liberamente", usiamo, beninteso, un'espressione corrente, bell'e pronta, che non ha un significato forte. Ciò non toglie che la libertà di parola e la libertà di espressione siano un problema politico, un problema tecnico e anche un problema storico. Dirò dunque la stessa cosa a proposito della *parrēsia*: significato corrente, attuale, familiare, ovvio; e poi un senso tecnico e preciso.

In secondo luogo, per quanto riguarda, appunto, questo senso preciso e tecnico, non credo che si possano semplicemente riassumere i significati e soprattutto i problemi sollevati dalla nozione di *parresia* dicendo che essa è la libertà di parola concessa, in una democrazia, a ogni cittadino, ricco o povero. Non credo che dire questo sia sufficiente. Perché? Anzitutto perché, lo ripeto - e qui vi rinvio a ciò che vi dicevo la volta scorsa -, nella definizione di democrazia si trovano queste due nozioni: *isēgoria* e *parresia* (vi rimando al testo di Polibio, ma se ne potrebbero trovare degli altri). L'*isēgoria* è proprio, in effetti, il diritto costituzionale, istituzionale, il diritto giuridico concesso a ogni cittadino di parlare, di prendere la parola, in tutte le forme che questa presa di parola può assumere all'interno di una democrazia: presa di parola politica, presa di parola giudiziaria, apostrofe ecc. Cosa differenzia, allora, l'*isēgoria*, grazie alla quale uno può parlare e dire tutto ciò che pensa, e la *parrēsia*? Il fatto, io credo, che la *parrēsia*, certamente radicata in questa *isēgoria*, si riferisce a qualcosa di leggermente differente, cioè alla pratica politica effettiva. Se il gioco democratico e la legge interna della democrazia prevedono davvero che chiunque possa prendere la parola, si pone allora il seguente problema tecnico e politico: chi prenderà, di fatto, la parola? Chi potrà, di fatto, esercitare la sua influenza sulla decisione degli altri? Chi sarà capace di persuadere e chi, esprimendo quella che per lui è la verità, potrà così servire da guida agli altri? Per queste ragioni non

credo che i problemi posti dalla *parresia* siano semplicemente relativi alla distribuzione eguale del diritto di parola a tutti i cittadini, ricchi o poveri. In questo senso tale definizione della *parresia* non mi pare sufficiente. E inoltre – è ciò che cercherò di cominciare a spiegare oggi – non dovremmo assolutamente credere che solo in ambito democratico venga sollevato questo problema della *parresia* e vengano quindi posti i seguenti interrogativi di significato politico: chi parlerà? Chi dirà il vero? Chi avrà un ascendente sugli altri? Chi persuaderà e chi, di conseguenza, governerà in nome della verità e a partire dalla verità? Vedremo al contrario che la *parrēsia*, anche dentro il gioco del potere autocratico, solleva degli interrogativi politici, degli interrogativi tecnici, che sono esattamente questi: come ci si può rivolgere al Principe? Come si può dirgli la verità? Come si deve agire sulla sua anima? A partire da che cosa e secondo quale formazione? Che cos'è il consigliere del Principe? Dirò dunque che nell'ambito della democrazia la nozione di *parresia* è un po' più ristretta della nozione di *isēgoria*. Pone problemi supplementari e richiede ulteriori determinazioni in rapporto alla nozione di *isēgoria*, cioè in rapporto all'idea di una eguale distribuzione del diritto di parola. In un significato più esteso, ci occupiamo non solo del gioco della verità o del gioco del diritto di parola in democrazia; ci occupiamo anche del gioco del diritto di parola e del gioco della verità all'interno di qualunque forma di governo: anche all'interno di un governo autocratico.

Rispondo a questa obiezione anzitutto perché amo molto che mi si facciano obiezioni. Questo è positivo. Insomma, date le difficoltà di circolazione all'interno di un uditorio come questo, siamo obbligati: chi a scrivere, chi a rispondere oralmente. Credo poi, in effetti, che questa obiezione prenda forse spunto da alcune imprecisioni della mia esposizione.

Penso, in ogni caso, che un'obiezione di questo tenore avrebbe potuto essere sollevata anche da altri; sono quindi contento di essere riuscito a rispondere così a tale obiezione. [...*]

Vorrei ora ripartire da tre testi: da tre scene in cui ci siamo già imbattuti in precedenza. Tre testi che evocano tre scene della vita politica greca; tre scene reali, del resto: ma l'importante, per me, è ovviamente la maniera in cui queste

scene sono presentate nei testi che le raccontano.

In Tucidide, lo ricordate, troviamo la prima scena, o piuttosto il primo testo. Viene raccontato e rielaborato – in maniera più o meno creativa e simbolica – il famoso dibattito che si è svolto ad Atene quando gli Spartani avevano inviato un’ambasceria per lanciare agli Ateniesi una sorta di ultimatum: volevano capire se l’ultimatum veniva accettato o respinto, se sceglievano la guerra o la pace. Si tratta dunque della famosa decisione, così cruciale per la storia di Atene e per l’intera storia greca, a partire dalla quale si scatenerà la guerra del Peloponneso. La descrizione di Tucidide, lo ricordate, puntava su un certo numero di elementi importanti: in primo luogo, questo è certo, il fatto che l’Assemblea del popolo era stata convocata nella maniera più regolare, il fatto che ognuno aveva potuto esprimere la sua opinione (*isegoria*), il fatto che le opinioni espresse, essendo differenti, avevano diviso l’Assemblea in diverse correnti. Proprio a questo punto Pericle – il più influente dei cittadini, come ricorda Tucidide – si era alzato, aveva guadagnato il proscenio e, dopo aver lasciato a ognuno la possibilità di esprimersi, aveva detto ciò che aveva in animo di dire. E ciò che aveva in animo di dire lo aveva presentato non solo come qualcosa che considerava vero, ma anche come qualcosa che corrispondeva alla sua opinione: non dunque il semplice enunciato della sua prudenza, della sua saggezza politica congiunturale, ma ciò che pensava, ciò che in quel momento pensava, ciò che aveva sempre pensato. Faceva professione di dire il vero, in quest’ordine di cose, e si identificava con questa professione di verità. Ecco infine, ve la ricordate, l’ultima parte di questa scena: fin dall’inizio del suo discorso, Pericle temeva la possibilità che l’esito di questa guerra non sarebbe stato per forza di cose favorevole. Se effettivamente si era votato per la guerra – questo egli diceva – il popolo che lo aveva sostenuto non doveva rivoltarsi contro di lui nel caso in cui, di fatto, il successo non avesse coronato l’impresa. Se infatti il popolo era pronto a condividere con lui l’eventuale successo, doveva condividere con lui anche l’eventualità di una disfatta e di un insuccesso. È qui presente, nella sua interezza, questa dimensione del rischio e del pericolo nel dire-il-vero della politica. Vorrei ripartire da questa prima scena.

Vorrei poi ricordarvi una seconda scena. Ne abbiamo già parlato: una scena che è meno reale, storicamente, anche se si riferisce a elementi perfettamente situabili. Si tratta dell'orazione di Isocrate, *Sulla pace*, da me menzionata alla fine della scorsa lezione: si colloca a sessanta/settant'anni di distanza, attorno al 355-356, quando Isocrate deve prendere una posizione, favorevole o contraria, nei confronti di una proposta di pace. Di fatto l'orazione di Isocrate, come tutte le sue orazioni, non è stata effettivamente pronunciata di fronte all'Assemblea. Anzi: essa è una sorta di... non di pamphlet, ma, diciamo, di manifesto a favore della pace, che assume la forma di un discorso possibile che avrebbe potuto essere rivolto all'Assemblea. In questo discorso vi è un esordio nel quale Isocrate ricorda che la questione della pace e della guerra è ovviamente qualcosa di estremamente importante. La pace e la guerra, egli afferma, fanno parte di quelle cose che hanno il più grande peso nella vita degli uomini e per le quali una buona decisione (*orthos bouleuesthai*: ben decidere) è qualcosa di essenziale.¹ Ora, continua Isocrate nel suo esordio, quelli che parlano in favore della pace o contro la pace non sono, di fatto, trattati tutti alla stessa maniera dall'Assemblea. Alcuni sono ben accolti, altri vengono espulsi. Espulsi per quale motivo? Ebbene, perché non parlano in maniera conforme ai desideri dell'Assemblea. Li si caccia via dato che non parlano come vorrebbe l'Assemblea. Ora, afferma Isocrate, in questo vi è qualcosa di totalmente ingiusto, che turba il gioco stesso della democrazia e del dire-il-vero. Infatti, coloro che parlano assecondando i desideri dell'Assemblea perché dovrebbero preoccuparsi di cercare e di formulare argomenti ragionevoli? È sufficiente, per loro, ripetere quel che dice la gente, quel che dicono gli altri. Devono solo riprodurre questo mormorio dell'opinione. Al contrario, quelli che pensano diversamente rispetto ai desideri di massima dell'Assemblea, per riuscire a persuaderla e a modificare le sue opinioni, sono obbligati - aggiunge l'autore - a cercare argomenti: argomenti ragionevoli e veri. Un'Assemblea dovrebbe perciò ascoltare più attentamente quelli che parlano contro il suo parere, rispetto a quelli che non fanno che ripetere ciò che essa pensa.

Terza scena, infine, che vorrei evocare. Terzo testo. È un testo e una scena di cui avevo già parlato all'inizio del corso,

durante la seconda lezione, credo. È quella famosa scena in cui si vede Platone alla corte di Sicilia – alla corte di Dionisio il Giovane – a confronto con il tiranno assieme a Dione.² Questa scena è in realtà riportata da Plutarco (dunque ben dopo il periodo di cui per ora mi occupo) ma racconta avvenimenti relativi a quello stesso periodo, cioè alla prima metà del IV secolo. Cosa si vede in questa scena? Si vedono due personaggi: Dione, lo zio di Dionisio il Giovane, e Platone il filosofo, venuto colà dietro richiesta di Dione, per formare l'anima dello stesso Dionisio. L'uno e l'altro si trovano contrapposti al tiranno; l'uno e l'altro fanno uso della *parrēsia*. Facendo questo, corrono evidentemente il rischio di far arrabbiare il tiranno. E si vedono i due esiti; da una parte vi è Platone: effettivamente scacciato da Dionisio, non solo è minacciato di morte, ma è anche vittima di un complotto fomentato dallo stesso Dionisio per ucciderlo; dall'altra parte vi è Dione: egli continua, al contrario, a conservare per un certo periodo un ascendente su Dionisio; anzi, a essere il solo, alla corte di Dionisio, a poter ancora esercitare un'influenza su di lui.

Se mi sono un po' soffermato a ricordare tali scene, è per questa ragione: credo che dal loro confronto si possa veder nascere la definizione, il profilo di un certo problema politico, storico e filosofico. Che cosa si trova anzitutto in queste tre scene? Un certo numero di elementi fondamentali che si ripetono sempre identici. La *parrēsia*, in queste tre scene, si gioca, si svolge entro uno spazio politico costituito. La *parresia* consiste in questo: una certa parola è pronunciata; una parola che pretende di dire il vero; una parola nella quale colui che dice il vero fa professione di dire il vero e, in eguale misura, si identifica proprio come l'enunciatore di questa proposizione o di queste proposizioni vere. In queste tre scene è in questione ed entra in gioco l'ascendente, che verrà garantito o che non verrà garantito da parte di colui che parla e che dice il vero. In ogni caso, se si dice il vero, è proprio per esercitare un certo ascendente: sull'Assemblea o sul Principe, poco importa; un ascendente che avrà effettivamente influenza sul modo in cui verranno prese le decisioni da cui la città o lo stato saranno governati. Abbiamo infine il quarto elemento comune a tutte queste scene: il rischio assunto, cioè il fatto che il capo, il

responsabile, colui che ha parlato, potrà essere ricompensato o sanzionato, dal popolo o dal Principe, a seconda del successo della sua impresa, a seconda di questo o quel risultato prodotto dal suo dire-il-vero, oppure, molto semplicemente, a seconda dell'umore dell'Assemblea o del Principe stesso. Abbiamo, in queste tre scene, gli stessi elementi fondamentali.

Al tempo stesso, tuttavia, voi vedete che queste tre scene sono tra loro differenti. La prima scena – la scena raccontata da Tucidide, quella in cui Pericle si fa avanti e prende la parola di fronte all'Assemblea del popolo – rappresenta la buona *parrēsia*, quella che funziona. Tra tutti i cittadini che hanno il diritto di parlare – che hanno potuto effettivamente esprimere la loro opinione e che del resto la esprimeranno attraverso il voto – ce n'è uno che esercita un ascendente, un buon ascendente, e che assume i suoi rischi, spiegando esattamente in che cosa consistono e come li assumerà. Questa è la buona *parrēsia*. Le ultime due – quella evocata da Isocrate all'inizio del suo *Peri tes eirenes* e quella evocata da Plutarco raccontando la vita di Dione – sono cattive *parresiai*, o, in ogni caso, delle *parresiai* che non funzionano come dovrebbero poiché, in uno dei due casi, quello evocato da Isocrate, chi dice il vero non viene ascoltato. E non viene ascoltato a tutto vantaggio degli adulatori: cioè di coloro che invece di dire il vero non fanno che ripetere l'opinione dell'Assemblea. Guardiamo ora al caso di Dionisio. Dopo che il filosofo ha parlato, il tiranno ha una sola preoccupazione urgente: quella di espellerlo e di ordire contro di lui un complotto che potrebbe provocare la sua morte.

Mi sembra possibile, attraverso queste tre scene, attraverso gli elementi comuni e attraverso le differenze che possiamo trovare in esse, veder emergere il profilo di quella che sarà, al tempo stesso, la nuova problematica della *parresia* e un intero campo del pensiero politico: un campo che attraverserà in permanenza il mondo antico, almeno sino alla fine del II secolo d.C., o in ogni caso fino alla grande crisi del governo imperiale alla metà del III secolo. Credo che questi cinque, sei, sette secoli del pensiero filosofico antico possano essere guardati, fino a un certo punto, attraverso questo problema della *parrēsia*. Ecco più precisamente ciò che intendo dire.

In primo luogo, attraverso queste tre scene, la nozione di

parrēsia, che nello *Ione* di Euripide si presentava come un privilegio (un diritto a cui era legittimo aspirare a condizione di essere cittadino in una determinata città), ci appare ora nella sua ambiguità. Quella stessa *parresia* così fortemente desiderata da Ione ci appare ora come una pratica ambigua. Deve esserci *parresia* nella democrazia. Bisogna che ce ne sia anche attorno al Principe. La *parresia* è una pratica necessaria. Ma al tempo stesso è pericolosa, ovvero rischia di essere sia impotente che pericolosa. Impotente, poiché niente dimostra che funzionerà effettivamente come si deve, o che non produrrà invece un risultato inverso a quello progettato. Dall'altro lato essa può sempre comportare un pericolo di vita per chi la pratica. Problematizzazione, dunque, di questa *parrēsia*. Ambiguità del suo valore. È la prima trasformazione che emerge dal confronto fra queste tre scene.

In secondo luogo, emerge una seconda trasformazione che concerne in qualche modo la localizzazione stessa della *parresia*. Nel testo di Euripide viene detto esplicitamente, con chiarezza, che la *parresia* fa corpo con la democrazia, secondo una circolarità, lo ricorderete, che era già stata evocata: bisognava che Ione avesse la *parresia* per poter fondare la democrazia ateniese; e per un altro verso era proprio all'interno di questa democrazia che la *parresia* poteva trovare spazio. *Parresia* e democrazia facevamo corpo l'una con l'altra. Ma voi vedete che nell'ultima scena da me evocata (la scena raccontata da Plutarco, con Platone, Dione e Dionisio), la *parresia* non fa più corpo, in nessun modo, con la democrazia. La *parresia* gioca un ruolo positivo e determinante in un altro tipo di potere: il potere autocratico. Avete dunque uno slittamento della *parrēsia*: dalla struttura democratica a cui era legata a una forma non democratica di governo.

In terzo luogo, attraverso quest'ultima scena raccontata da Plutarco emerge una sorta di sdoppiamento della *parrēsia*, nel senso che essa appare come qualcosa di necessario, certamente, all'interno del campo politico propriamente detto. La *parresia* è un atto direttamente politico che viene esercitato davanti all'Assemblea, o davanti al capo, o davanti al governante, o davanti al sovrano, o davanti al tiranno ecc. È un atto politico. Ma sotto un altro aspetto, la *parrēsia*, come appare chiaramente nel testo di Plutarco, è anche un atto, un

modo di parlare a un individuo, all'anima di un individuo: un atto che riguarda la maniera in cui quest'anima verrà formata. La formazione dell'anima del Principe e il compito che svolgeranno coloro che lo circondano (non sul terreno direttamente politico ma nell'ambito relativo all'anima del Principe, dato che un ruolo direttamente politico sarà il Principe stesso a svolgerlo), dimostrano che la *parresia* si sgancia dalla sua funzione strettamente politica; dimostrano che alla *parresia* politica viene ad aggiungersi una *parresia* che si potrebbe definire psicagogica, dato che si tratta di dirigere e di guidare l'anima degli individui. Si ha dunque qui uno sdoppiamento della *parrësia*.

Infine, in quarto luogo, si tratta, evidentemente, dell'aspetto essenziale. In questa scena raccontata da Plutarco si vede sempre apparire, assieme alla questione della *parrësia*, un nuovo personaggio. Con chi e con che cosa si aveva a che fare, fino a ora, nel gioco della *parrësia*? Con la città, con i cittadini. Si aveva a che fare con la questione di sapere quali potrebbero o dovrebbero essere i cittadini più influenti. Si aveva a che fare con il capo, al limite con il sovrano, dispotico o tirannico. Ma con la scena raccontata da Plutarco – che, lo ripeto, si situa anch'essa all'inizio del IV secolo – fa la sua comparsa Platone, cioè il filosofo: il filosofo che dovrà ora giocare un ruolo essenziale in questa scena della *parrësia*. Certo, non è la prima volta che il filosofo, in quanto tale, ha un ruolo essenziale da giocare nella città. Faceva già parte di una tradizione molto antica, perfettamente attestata nel V secolo, il fatto che per la città il filosofo fosse, potesse essere, dovesse essere sia colui che formula le leggi (un nomoteta), sia colui che costruisce la pace: capace cioè di regolare gli equilibri della città in modo che non ci siano più dissensi, lotte intestine, guerre civili. Datore di leggi, pacificatore di città: ecco ciò che in effetti era il filosofo. Ma, con la scena di Platone che affianca Dione e fronteggia Dionisio, vediamo emergere il filosofo come parresiasta: come colui che dice la verità sulla scena politica, all'interno di una certa congiuntura politica, allo scopo di guidare o la politica della città o l'anima di colui che dirige la politica della città.

In breve, attraverso la giustapposizione e il confronto di queste tre scene (la scena di Tucidide, nella seconda metà del

V secolo, e le due altre scene: quella raccontata da Plutarco e quella evocata attraverso il discorso di Isocrate, entrambe risalenti alla prima metà del IV secolo), si può dire che emergono quattro aspetti della pratica *parresias*tica: la pratica della *parresia* si problematizza; essa diventa un problema generale, comune a tutti i regimi politici (a tutte le *politeiai*, democratiche o meno); la *parresia* si sdoppia: è un problema propriamente politico ed è un problema di tecnica psicagogica (anche se questi due livelli sono tra loro interconnessi); la *parresia* diventa l'oggetto, il tema di una pratica propriamente filosofica.

È possibile, credo, vedere qui il formarsi di quelli che potremmo chiamare i quattro grandi problemi del pensiero politico antico, che troviamo già formulati da Platone.

Primo problema. Esistono un regime, un'organizzazione, una *politeia* della città tali che la loro indicizzazione alla verità possa essere dispensata da questo gioco sempre pericoloso della *parresia*? O ancora: è possibile definire una volta per tutte il problema dei rapporti tra la verità e l'organizzazione della città? La città potrà avere, una volta per tutte, un rapporto con la verità chiaro, definito, fondamentale e in qualche maniera stabile? È questo, grossomodo, il problema della città ideale. Ed è questo, io credo, il profilo della città ideale, così come è stato tracciato da Platone e da altri dopo di lui; è una città in cui il problema *parresias*tico viene risolto in anticipo, poiché quelli che l'hanno fondata si sono mossi all'interno di un rapporto con la verità: un rapporto inestricabile, indissociabile, tale per cui tutte le ambiguità, i rischi e i pericoli connessi al gioco della *parresia* troveranno perciò stesso una risoluzione. Primo problema, primo tema.

Secondo problema. Nel pensiero politico antico vedete emergere un altro tema, anch'esso, credo, collegato al precedente: cosa è meglio? Perché la vita della città sia esattamente indicizzata alla verità, è meglio, nell'ambito della democrazia, lasciare la parola a tutti coloro che possono, vogliono o si credono capaci di parlare? Oppure è meglio, al contrario, fare affidamento sulla saggezza di un Principe, illuminato da un buon consigliere? Credo che sia questo un problema fondamentale da prendere in considerazione: nel pensiero antico, il grande dibattito politico democrazia-

monarchia non coincide semplicemente con il confronto tra democrazia e potere autocratico. C'è in realtà un confronto tra due coppie: una coppia è quella interna alla democrazia, in cui degli individui si alzano in piedi per dire la verità (è perciò la coppia, se volete, democrazia-oratore, democrazia e cittadino che possiede ed esercita il diritto di parola); l'altra coppia è quella costituita dal Principe e dal suo consigliere. Credo che lo scontro e il confronto tra queste due coppie stiano al cuore di una delle grandi problematiche del pensiero politico antico.

Terzo problema. Vedete emergere il problema della formazione e della condotta delle anime, che è una parte indispensabile della politica. La questione emerge con chiarezza, certamente, quando si tratta del Principe: come si deve agire sull'anima del Principe? Come la si deve consigliare? Ma ancor prima di consigliarla, come la si deve formare, affinché possa diventare accessibile a quel discorso vero che bisognerà proprio rivolgerle lungo tutto il percorso in cui essa esercita il suo potere? Medesima questione anche a proposito della democrazia: come potranno essere formati i cittadini a cui spetta il compito di assumersi la responsabilità di parlare e di guidare gli altri? È questa, insomma, la questione della pedagogia.

Infine, il quarto grande problema: la *parresia* è il gioco della verità indispensabile alla vita politica. Lo si può concepire sia come fondamento stesso della città in una costituzione ideale, sia all'interno del rapporto tra la democrazia e i suoi oratori, sia all'interno del rapporto tra il Principe e il suo consigliere (e i meriti di questi due rapporti possono essere messi a confronto). Chi sarà capace, allora, di reggere questa *parrēsia*, questo dire-ilvero necessario a colui che guida l'anima dei cittadini o l'anima del Principe? Quale sapere o quale *tekhne*, quale teoria o quale pratica, quale conoscenza ma anche quale esercizio, quale *mathesis* o quale *askesis* permetteranno di reggere questa *parrēsia*? Si tratterà della retorica o della filosofia? Anche questa questione del rapporto tra retorica e filosofia attraversa allo stesso modo, credo, tutto il campo del pensiero politico. Ecco, se volete, come si possono comprendere, mi sembra, alcuni sviluppi essenziali a questa forma di pensiero, a partire dal destino e dall'evoluzione della pratica (e della problematica) denominata *parrēsia*. Sono

questi i problemi che riprenderò nelle prossime lezioni: i problemi della filosofia confrontata alla retorica, i problemi della psicagogia e dell'educazione in funzione della politica, la questione dei meriti reciproci della democrazia e dell'autocrazia, la questione della città ideale. Ma prima di riprendere queste differenti questioni nelle prossime lezioni vorrei ricollocarmi, oggi, in quello che si potrebbe definire il crocevia platonico: cioè il momento in cui questi diversi problemi si precisano e si articolano gli uni sugli altri.*

In un certo senso si potrebbe ovviamente dire che tutta la filosofia di Platone vive entro questo problema, ed è difficile parlare di "verità e politica", a proposito di Platone, senza rifare un'esposizione generale, una rilettura generale della sua opera. In qualche modo, vorrei solo fare dei sondaggi e riferirmi a quattro o cinque grandi passaggi dell'opera platonica in cui si trova effettivamente l'uso del termine *parresia* nel senso tecnico e nel senso politico-filosofico. Si trovano molte altre menzioni del termine, proprio nell'uso corrente: parlare francamente, parlare liberamente ecc. In compenso, vi è un certo numero di testi nei quali il termine *parresia* è inserito all'interno di un contesto teorico individuabile che getta luce sui problemi posti.

Il primo testo che vorrei ricordare si trova nel libro VIII della *Repubblica* (557 a-b e sgg.). Non cito i testi nell'ordine cronologico, o piuttosto, i primi tre sono presentati in ordine cronologico, mentre il *Gorgia*, benché scritto prima, lo menzionerò per ultimo, per ragioni che comprenderete subito. Per quanto riguarda *La Repubblica*, come sapete, in essa vengono esposti il passaggio dall'oligarchia alla democrazia e la costituzione, la genesi della città democratica e dell'uomo democratico. Ricordo brevemente il contesto. Si tratta dunque della genesi della democrazia. *La Repubblica* di Platone lo dice: questa genesi della democrazia emerge a partire da un'oligarchia, cioè da una situazione in cui solo alcuni detengono il potere e la ricchezza: gli stessi - e si tratta di gente famosa - che possiedono la *dynasteia* (cioè l'influenza politica sulla città) grazie al loro statuto, alla loro ricchezza e grazie all'esercizio stesso del potere politico che riservano per sé. Come l'oligarchia diventa democrazia? Ebbene, la genesi la ricordate.³ È una genesi essenzialmente economica, poiché in

una oligarchia coloro che detengono il potere e la ricchezza non hanno in nessun modo né interesse né voglia di impedire agli altri, a quelli che stanno loro attorno, di impoverirsi. Al contrario: meno gente ricca avranno attorno, minore sarà il numero di coloro che si troveranno nelle condizioni di condividere con loro il potere. L'impoverimento degli altri è dunque la legge necessaria e in ogni caso l'obiettivo naturale di ogni oligarchia. Ed è per facilitare in qualche modo l'impoverimento progressivo degli altri che gli oligarchi sono molto preoccupati di non promulgare delle leggi contro il lusso. Più la gente spende – perdendosi in vane e folli spese per il proprio lusso e per il proprio piacere – meglio sarà. Gli oligarchi non fanno nemmeno leggi per proteggere i debitori contro i creditori. Lasciano, al contrario, che i creditori si accaniscono contro i debitori, in modo da impoverire sempre di più questi ultimi: di conseguenza si ha la ben nota contrapposizione, descritta, come sapete, in un passo famoso, tra gente ricca e gente povera.⁴ Quando i cittadini di una città oligarchica si incontrano nelle liturgie religiose, nelle riunioni militari, nelle assemblee civiche, ebbene, lì vi sono quelli molto ricchi e quelli molto poveri. Si accendono le gelosie ed è così che cominciano le guerre intestine: in tali guerre i più poveri e i più numerosi che lottano contro gli altri fanno appello ad alleati che vengono dall'esterno e che finiscono per impadronirsi del potere rovesciando l'oligarchia. La democrazia, dice Platone, “nasce quando i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l'accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere”.⁵ Si tratta di ciò che egli chiama l’*“ex isou metadosi politeias kai* arkhon”*: la spartizione egualitaria della *politeia* (della costituzione, della cittadinanza e dei diritti connessi) e poi degli *arkhon* (delle cariche di potere, delle magistrature). Avete qui l'esatta definizione della famosa eguaglianza democratica, considerata dai testi favorevoli alla democrazia come il fondamento stesso della città democratica. Si è nell'*isonomia*. Si è nell'*isēgoria* che caratterizza la democrazia. Tuttavia, mentre le definizioni positive della democrazia presentano l'eguaglianza come una sorta di struttura fondamentale conferita alla città da un nomoteta, da un legislatore, o in ogni caso da una legislazione

che ha fatto regnare la pace nella città, qui, al contrario, l'eguaglianza democratica non solo è conquistata attraverso la guerra, ma continua a portare in se stessa la traccia e il marchio di questa stessa guerra, di questo stesso conflitto: quelli che rimangono, infatti, dopo la loro vittoria e dopo aver esiliato gli oligarchi, si spartiscono, come fossero delle spoglie, il governo e le magistrature. L'eguaglianza poggia perciò su questa guerra, su questo rapporto di forza. È così, in ogni caso, che l'*isonomia* è stata stabilita: in cattive condizioni, ma comunque stabilita. Quale sarà l'esito di questa *isonomia*? Ebbene, nella filigrana del testo di Platone noi ritroviamo gli elementi costitutivi della democrazia. Prima conseguenza di questa democrazia: *eleutheria*, la libertà. E questa libertà Platone la descrive immediatamente con le sue due componenti classiche. In primo luogo la *parrēsia*: libertà di parlare. Ma anche libertà di fare ciò che si vuole; non solo libertà di esprimere la propria opinione, ma anche libertà di prendere effettivamente le decisioni che si vogliono: licenza di fare tutto ciò che si ha voglia di fare.⁶ Bisogna comprendere in tre modi questa struttura, questo gioco della libertà nella democrazia così costituita.

Si tratta, anzitutto, della libertà di fare e di dire ciò che si vuole nel senso già detto. Ma si tratta anche di una libertà intesa in senso strettamente politico, poiché in questa democrazia ognuno, in qualche modo, si trova a essere per se stesso la propria unità politica di riferimento. Ben lungi da una situazione in cui la *parresia* e la libertà di fare ciò che si vuole siano la condizione che rende possibile il formarsi di un'opinione comune, in questa *parresia* - in questa *eleutheria* che caratterizza la democrazia così costituita - ognuno è per se stesso, in una qualche misura, il suo piccolo stato. Dice ciò che vuole e fa ciò che vuole per se stesso.

Non essere costretti a comandare, in questo stato, anche se se ne è capaci; non essere costretti a obbedire se non lo si vuole; non essere costretti a fare la guerra quando gli altri la fanno; non essere costretti a mantenere la pace quando gli altri la mantengono se non si desidera affatto la pace; su un altro versante, comandare e giudicare se viene l'estro di farlo, a dispetto della legge che proibisce l'accesso a ogni magistratura e a ogni funzione giudiziaria: pratiche simili sono dunque

legate a questa democrazia così costituita. Chiede ironicamente l'interlocutore, a proposito di tali pratiche: "un simile modo di vivere non è divinamente piacevole nell'immediato?".⁷ Nella democrazia che funziona in questo modo, la *parresia* non è dunque l'elemento costitutivo di un'opinione comune: è invece la garanzia che ognuno sarà per se stesso la propria autonomia, la propria identità, la propria singolarità politica.

Altra conseguenza della libertà intesa in questo modo: la libertà di parola permetterà a chiunque di alzarsi e di parlare in modo da blandire la folla. "E la tolleranza della democrazia, il suo non rivolgere la benché minima attenzione, o piuttosto il suo disprezzo per ciò di cui noi parlavamo con reverenza quando fondavamo la città, sostenendo che se non si ha una natura altamente dotata nessuno potrà mai diventare un uomo buono a meno che fin da bambino non giochi e ogni sua occupazione non sia dello stesso genere? Con quale signorile indifferenza essa calpesta tutto questo, non preoccupandosi affatto da quali occupazioni provenga chi intraprende l'attività politica, anzi lo onora appena dichiara di essere favorevole alle masse!"⁸ Ognuno è dunque per se stesso la propria unità politica di riferimento. Su un altro versante può rivolgersi alla folla e blandendola può ottenere ciò che vuole. È questo il doppio aspetto negativo della *parresia* in una democrazia così fondata: ognuno è per se stesso la sua identità; ognuno può trascinare la folla dove vuole. Mentre il gioco della buona *parresia* è quello di introdurre, per l'appunto, la differenziazione del discorso vero che permetterà, esercitando un ascendente, di dirigere come si deve la città, qui si ha, al contrario, una struttura di indifferenziazione che produrrà la peggiore direzione possibile della città.

A questa descrizione della genesi di una cattiva direzione della città democratica corrisponde, nel testo di Platone, la descrizione dell'anima dell'uomo democratico: una descrizione modellata, come sapete, sull'immagine stessa della città democratica. Che cos'è questa immagine della democrazia politica presente nell'anima dell'uomo? La risposta la troviamo in ciò che accade con i desideri e con i piaceri. Platone fa cioè riferimento a una distinzione classica, e non sua personale, tra desideri necessari e desideri superflui. Un'anima ben formata

sa perfettamente distinguere i desideri necessari dai desideri superflui. In compenso, un'anima democratica è proprio quella che non sa stabilire una partizione tra gli uni e gli altri: è un'anima in cui i desideri superflui possono imporsi a loro piacimento scontrandosi con i desideri necessari.⁹ E i desideri superflui, essendo infinitamente più numerosi dei desideri necessari, finiranno per prevalere. Abbiamo allora qui, in effetti, in questo gioco dei desideri, l'immagine, l'*analogon* di ciò che accadeva nella rivoluzione capace di instaurare la democrazia. Ma bisogna capire che in questo testo non viene descritto un semplice rapporto di somiglianza o di analogia. Di fatto, abbiamo a che fare con la stessa mancanza che nella città democratica produce l'anarchia politica, mentre nell'anima produce l'anarchia del desiderio. Se l'anarchia si diffonde nella città, significa, molto semplicemente, che il gioco della *parresia* non funziona correttamente. In questo caso la *parresia* – invece di essere il momento grazie al quale si produce la cesura del discorso vero e si esercita l'ascendente degli uomini ragionevoli sugli altri che non lo sono – non è altro che la libertà di dire qualunque cosa. Che cosa è venuto meno in un'anima democratica in cui regna l'anarchia del desiderio? Per quali ragioni tale anarchia è divenuta dominante? Per il fatto che il *logos alethes* (il discorso di verità) è stato respinto fuori dall'anima – sostiene Platone – e non lo si lascia assolutamente entrare nella cittadella.¹⁰ Tale assenza di discorso vero costituisce il carattere fondamentale dell'anima democratica, così come, nella città, il cattivo uso della *parresia* ha prodotto questa anarchia propria della cattiva democrazia.

Ma il testo si spinge ancora più lontano. Tra stato democratico e anima democratica non c'è più soltanto questa analogia generale; non c'è nemmeno, semplicemente, questa identità fondata sulla mancanza, cioè sull'assenza del discorso vero. Vi è qualcosa di più: un intrico ancora più diretto tra l'anima democratica e lo stato democratico. L'uomo democratico è proprio colui che, con quest'anima – quest'anima a cui manca il *logos alethes*, il discorso vero –, si introdurrà nella vita politica della democrazia e vi eserciterà la sua influenza e il suo potere. Che farà l'uomo democratico, a cui manca il *logos alethes*? A partire dall'anarchia dei propri

desideri, egli vorrà soddisfare appetiti sempre più grandi. Cercherà di esercitare sugli altri il suo potere: quel potere in se stesso desiderabile che gli darà accesso alla soddisfazione di tutti i suoi desideri. “Balza alla tribuna per parlare e agire a casaccio [descrizione della cattiva *parrësia*; M.F.]. E se mai gli capita di provare invidia per certi uomini di guerra, si lascia trascinare in quella direzione, oppure per gli uomini d'affari, si rivolge a quest'altra, e non c'è nella sua vita alcun ordine né obbligo.”¹¹ Egli trascina così con sé tutto il resto della città.

Come potete vedere, nel testo di Platone, dove la nozione di *parresia* svolge un ruolo essenziale, ciò che costituisce la parte più importante del male in questa doppia descrizione dell'uomo democratico e della città democratica è la mancanza del discorso vero da parte dell'individuo che esercita un ascendente a cui ha diritto. In assenza di un *logos alethes*, chiunque, nella città democratica, potrà prendere la parola ed esercitare la sua influenza. Per queste ragioni, nell'anima democratica tutti i desideri potranno confrontarsi, scontrarsi, lottare gli uni contro gli altri, lasciando la vittoria ai desideri più spregevoli. Partendo da qui possiamo metterci sulla pista del già citato sdoppiamento delle due forme di *parresia* (quella necessaria alla vita della città, quella indispensabile all'anima dell'uomo). Pur richiamandosi tra loro, la *parresia* civica - la *parresia* politica - è legata a una *parresia* differente: quella che deve riuscire a introdurre il *logos alethes* nell'anima dell'individuo. Ecco ciò che appare abbastanza chiaramente, credo, in questo testo: una doppia dislocazione della *parrësia*.

Il secondo testo di cui vorrei parlarvi si trova nelle *Leggi* di Platone (libro III, 964a). È un testo molto interessante, poiché ci propone un'immagine completamente diversa della *parrësia*, all'interno di un contesto del tutto differente rispetto a quello appena considerato. In questo passo del terzo libro delle *Leggi* si trova la descrizione della costituzione del regime di Ciro, in base alla quale i Persiani, come dice Platone, “disponevano di una maggiore temperanza tra schiavitù e libertà”.¹² Voi sapete che in un certo numero di ambienti, cui del resto appartenevano sia Senofonte che Platone, la monarchia persiana di Ciro veniva presentata come il modello della costituzione politica buona e giusta. A questo tema è dedicata la *Ciropedia* di Senofonte e nelle *Leggi*, come in un certo

numero di testi dell'ultimo Platone, troviamo riferimenti molto positivi all'impero persiano, o almeno al periodo dell'impero persiano – un periodo abbastanza mitico per i Greci – durante il quale regnò Ciro. A quell'epoca e in quella corrente d'opinione il regno di Ciro ha rappresentato un importante mito politico. Ora, in che modo Platone descrive, nelle *Leggi*, l'impero di Ciro?

In primo luogo, egli dice, Ciro, dopo aver riportato le grandi vittorie che lo hanno messo alla testa del suo impero, si è ben guardato da lasciare che i vincitori esercitassero senza limiti il loro potere sui vinti. Invece di fare come quei cattivi sovrani che impongono ai vinti il regno dispotico della propria famiglia o dei propri amici, Ciro, da parte sua, ha fatto appello ai capi, ai capi naturali, ai capi preesistenti delle popolazioni sconfitte. Un impero in cui i vincitori mettono sul loro stesso piano i capi sconfitti è davvero un impero adeguatamente diretto e governato. In secondo luogo, ci dice Platone, quello di Ciro era un buon impero nella misura in cui nell'esercito i soldati erano amici dei capi ed essendo amici dei capi accettavano di esporsi al pericolo dietro un loro ordine. In terzo luogo, infine, un altro carattere dell'impero di Ciro: se qualcuno, tra coloro che circondavano il sovrano, si dimostrava intelligente e capace di dare buoni consigli, in quel caso il re, estraneo a ogni forma di gelosia, gli dava una totale libertà di parola (una *parrësia*). Non solo dava questa totale libertà di parola, ma ricompensava e onorava, anche, tutti coloro che si erano dimostrati capaci di consigliarlo adeguatamente. Attraverso questa libertà di parola concessa ai consiglieri più intelligenti, egli faceva sì che le capacità del suo consigliere personale potessero brillare nell'interesse di tutti. Da allora, conclude il testo, tutto prosperava presso i Persiani grazie alla libertà (*eleutheria*), grazie alla concordia (*philia*) e grazie alla condivisione dei punti di vista e alla comunanza (*koinonia*: comunanza, comunità).¹³

Credo allora che questo testo sia molto interessante poiché in esso emergono, al tempo stesso, il mantenimento di un certo numero di valori, il mantenimento di una certa tematica propria della *parrësia*, oltre allo spostamento e alla trasformazione che permettono a questa stessa tematica di adeguarsi a un contesto politico del tutto differente: quello del

potere autocratico. In effetti, nella *parresia* democratica ognuno aveva diritto alla parola. Non basta. Coloro che parlavano dovevano anche essere, necessariamente, i più capaci, ed era questo uno dei problemi caratteristici del funzionamento di una democrazia. Qui, stesso problema, stesso tema: tra i consiglieri del Principe alcuni sono più competenti degli altri. Sono queste, precisamente, l'attività e la funzione del Principe: distinguere, tra i propri consiglieri, il più adatto, il più intelligente, il più capace. In secondo luogo, nella *parresia* democratica, per colui che parlava vi era il rischio – e si trattava del pericolo intrinseco a tale *parresia* – che le sue imprese non riuscissero come aveva pensato. C'era anche il rischio, più grave o più immediato e ancora più pericoloso, di dispiacere all'Assemblea, di essere espulso, eventualmente esiliato dalla città, scacciato, privato dei propri diritti di cittadino ecc. Stesso pericolo nell'ambito del potere autocratico: e sarà proprio il compito del Principe – che, di fatto, *Ciro* assolve – quello di garantire che chi prende la parola davanti a lui, al suo cospetto, non venga minacciato di perdere la libertà di parola. *Ciro* “concedeva libertà di parola e onore a quanti fossero in grado di dare consigli”.¹⁴ Si ha qui l'idea di quello che potremmo chiamare il patto *parresiastico*. Il sovrano deve fare in modo di dischiudere uno spazio al cui interno il dire-il-vero del suo consigliere possa esprimersi ed emergere, e si impegna, aprendo le porte a questa libertà, a non sanzionare il suo consigliere e a non prendere provvedimenti contro di lui.

Un terzo elemento importante, infine. Ecco ciò che costituiva il carattere specifico della *parresia* democratica: il poter effettivamente funzionare solo a patto che alcuni cittadini si distinguano dagli altri e, conquistando un ascendente sull'Assemblea del popolo, la guidino dove occorre. All'interno dell'eguaglianza democratica, la *parresia* rappresentava un principio di differenziazione, una cesura. Ora, voi vedete che qui, nel regno ben governato di *Ciro*, la *parresia* è la forma più evidente di tutto un processo che garantisce, secondo Platone, il buon funzionamento dell'impero; come dire: tutte le differenze gerarchiche che possono esserci tra il sovrano e gli altri, tra il suo *entourage* e il resto dei cittadini, tra gli ufficiali e i soldati, tra i vincitori e i vinti, tutte queste differenze sono

in qualche modo attenuate o compensate dalla costituzione di un certo numero di rapporti, designati, lungo tutto questo testo, come rapporti di amicizia. È la *philia* che unirà vincitori e vinti. È la *philia* che unisce i soldati e i loro ufficiali. Si tratta della stessa *philia*, della stessa amicizia con cui il sovrano ascolterà il consigliere che gli dice il vero. È anche la stessa *philia* in base alla quale il consigliere si vedrà necessariamente chiamato: si troverà, in ogni caso, propenso a parlare e a dire il vero al Principe [...]. È così, dice il testo, che l'impero nella sua interezza potrà funzionare e potrà evolvere, secondo i principi di una "*eleutheria*", di una libertà la cui forma non sarà quella, costituzionale, dei diritti politici condivisi: sarà la libertà di parola. Questa libertà di parola darà luogo a una *philia*, a un'amicizia. Ed è questa amicizia che garantirà la *koinonia*, in tutto l'impero, a vincitori e vinti, a soldati e ufficiali, a cortigiani e ad altri abitanti, al sovrano e al suo *entourage*.¹⁵ Questa libertà di parola, questa *parrësia*, è dunque la forma concreta della libertà nell'autocrazia. È ciò su cui si fondano l'amicizia – l'amicizia tra i differenti livelli gerarchici dello stato – e la collaborazione, la *koinonia* che garantisce l'unità dell'impero nella sua interezza.

Vi è infine il terzo testo, che si trova anch'esso nelle *Leggi* (libro VIII, paragrafo 835 e seguenti). È un testo abbastanza curioso. Nel libro VIII delle *Leggi*, come ricordate, viene trattato il problema di ciò che, grossomodo, deve garantire l'ordine morale, religioso e civico della città. Tutta la prima parte del libro VIII è dedicata all'organizzazione delle feste religiose, all'organizzazione dei cori e del canto corale, agli esercizi militari, e quindi alla legislazione e al regime dei piaceri relativi alla vita sessuale. Il passaggio sulla *parresia* sta nel cuore di questa serie di considerazioni: sta tra ciò che concerne le feste religiose e gli esercizi militari, da un lato, e ciò che riguarda, dall'altro, il regime sessuale. Proprio all'inizio del libro VIII, un passaggio indica che queste pratiche (feste religiose, canto corale, esercizi militari ecc.) sono assolutamente indispensabili alla città e che, laddove siano assenti, le *politeiai* (le città) non costituiscono vere organizzazioni, ma insiemi di individui mescolati gli uni agli altri, le cui dispute obbediscono alla logica della "fazione".¹⁶ Affinché la città costituisca un'organizzazione coerente,

bisogna dunque che ci siano questi diversi elementi: le feste religiose, il canto corale, l'esercizio militare e anche una vita sessuale ben ordinata. Di cosa c'è bisogno affinché sia stabilita questa unità, questa organizzazione sociale unitaria e solida? C'è bisogno di un'autorità, dice Platone, esercitata di buon grado su gente che di buon grado la accetta: un'autorità che spinga i cittadini a obbedire perché vogliono effettivamente obbedire. È necessario, di conseguenza, che i cittadini vengano persuasi, personalmente persuasi, circa la validità della legge che viene loro imposta, ed è necessario che tale legge, in qualche modo, la facciano propria. È in questo momento che si fa luce la necessità della *parrësia*. Essa è quel discorso vero che deve essere tenuto da qualcuno, nella città, per convincere i cittadini della necessità di obbedire; di obbedire almeno in quella parte dell'ordine della città che è la più difficile da realizzare: cioè, precisamente, la vita individuale dei cittadini e la vita della loro anima, o piuttosto la vita del loro corpo, cioè la vita dei loro desideri e dei loro piaceri. Ed è così che, nel momento in cui affronta l'analisi della legislazione sessuale, Platone scrive: ecco ora "le cose che sono non di poca importanza, a cui è difficile persuadere, e che soprattutto potrebbero essere opera di un dio, se mai fosse possibile che queste prescrizioni venissero da parte sua, ora è probabile che abbiano bisogno di un uomo audace, che, onorando specialmente la libertà di parola (*parrësia*), dirà ciò che gli sembri essere migliore per la città e per i cittadini, imponendo nelle anime corrotte ciò che conviene e si uniforma a tutta la costituzione, opponendosi a parole ai più grandi desideri e non avendo nessun uomo che gli dia una mano, seguendo da solo il suo solo ragionamento".¹⁷ Questo testo è curioso, poiché, lo ripeto, si tratta della descrizione di una città ideale, in cui, per l'appunto, si può pensare che l'organizzazione stessa della città, le leggi previste, la gerarchia delle magistrature, la maniera in cui le funzioni vengono definite, tutto questo, insomma, costituisca in qualche modo il legame fondamentale tra l'organizzazione della città e la verità. La verità è stata presente nella mente del legislatore. Ma a partire dal momento in cui egli ha formulato il suo sistema di leggi, che bisogno c'è di aggiungere qualcun altro per dire la verità? Ora, è proprio questo che vediamo emergere nel testo. Siamo in un sistema di

leggi. Tutto è stato regolato. Le magistrature sono adeguate. Ed ecco che nel momento in cui si affronta il problema della vita degli individui, della vita del loro corpo e dei loro desideri, si ha bisogno di qualcun altro. Un dio, eventualmente. Ma se il dio non è presente, sarà necessario un uomo. E cosa dovrà fare quest'uomo? Ebbene, è lui che, eventualmente da solo, senza l'aiuto di chicchessia e parlando soltanto in nome della ragione, si rivolgerà agli individui e in tutta franchezza dirà loro la verità: una verità che deve persuaderli, che deve convincerli a comportarsi nei modi dovuti. Si ha qui, io credo, l'idea di una specie di supplemento di *parresia* che non potrà mai essere assicurato dall'organizzazione della città e dall'ordine delle leggi, per quanto ragionevole esso sia. Non bastano la città ideale, l'ordine perfetto, i magistrati formati nel miglior modo possibile, le loro funzioni esercitate proprio come si deve: ci vorrà dell'altro. Affinché i cittadini si comportino correttamente nell'ordine della città e costituiscano al meglio l'organizzazione coerente di cui la città ha bisogno per sopravvivere, ci sarà bisogno di un discorso supplementare di verità rivolto ai cittadini. Bisognerà che qualcuno si rivolga ad essi in tutta franchezza, adottando il linguaggio della ragione e della verità e in tal modo persuadendoli. Ed è questo *parresiasta* supplementare - guida morale degli individui, ma degli individui considerati nella loro totalità -, è questa specie di alto funzionario morale della città che vediamo così delineato nel testo di Platone. E anche qui vedete bene che la *parresia* appare nella sua complessità e nella sua doppia articolazione: la *parrēsia*, infatti, è proprio ciò di cui la città ha bisogno per essere governata, ma è anche ciò che deve agire sull'anima dei cittadini affinché essi si comportino da cittadini perbene, in questa stessa città, anche se essa è ben governata.

Ci sarebbe ovviamente il testo del *Gorgia*, che avrei voluto spiegarvi stamane, ma vi ritorneremo, in ogni modo, quando si affronterà il problema della guida delle anime individuali. È un testo in cui, per l'appunto, la *parresia* è del tutto dissociata, questa volta, dal problema politico e in cui si tratta semplicemente della *parresia* come prova di un'anima contro un'altra anima, come strumento che può rendere possibile la trasmissione della verità da un'anima a un'altra. In ogni caso,

in questi tre testi di Platone di cui vi ho parlato – ai quali va aggiunto eventualmente il *Gorgia* – volevo mostrarvi come si veda sconnettersi, o piuttosto aprirsi, il ventaglio del problema della *parrësia*. Attraverso i testi di Platone, questa *parresia* civica e politica – legata alla democrazia e al problema dell’ascendente di certuni su alcuni altri – assume nuove caratteristiche. Per certi aspetti, è il problema della *parresia* in un contesto diverso da quello democratico: è il problema della *parresia* come azione da esercitare non solo sul corpo dell’intera città, ma sull’anima degli individui (l’anima del Principe o l’anima dei cittadini). Da ultimo, si vede emergere il problema della *parresia* come problema dell’azione filosofica propriamente detta.

Questo tema è sviluppato molto chiaramente in un’altra serie di testi di Platone di cui vorrei parlarvi durante la seconda ora: le *Lettere*. Sono testi che mostrano bene come chi sviluppa la *parresia* può farlo in quanto filosofo e a partire dalla filosofia. È ciò che cercherò di spiegarvi tra qualche minuto.

Note

1 “In effetti siamo qui riuniti per deliberare sulla pace o sulla guerra, le cose più importanti della vita umana e che comportano la necessità di ben decidere (*orthos bouleuomenous*) per poter ottenere buoni risultati”: Isocrate, *Discours*, t. III, “Sur la paix”, 2, trad. fr. di G. Mathieu, cit., p. 12 [Isocrate, *Sulla pace*, in *Orazioni*, trad. it. e note di C. Ghirba e R. Romussi, pp. 252-253].

2 Cfr. *supra*, lezione del 12 gennaio, pp. 56-58.

3 Platon, *La République*, livre VIII, 555b-557a, trad. fr. di E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris 1934, pp. 23-25 [Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2007, pp. 964-971].

4 Ivi, 556c-d, pp. 24-25 [trad. it. cit., pp. 968-969].

5 Ivi, 557 a, p. 25 [trad. it. cit., pp. 970-971].

6 “Prima di tutto: non sono liberi, e la città non diventa piena di libertà di azione [*eleutheria*] e di parola [*parrësia*]? e non vi è piena licenza di fare ciò che si vuole?": ivi, 557b, p. 26 [trad. it. cit., pp. 970-971].

7 Ivi, 558 a, p. 27 [trad. it. cit., pp. 974-975].

⁸ Ivi, 558b, p. 27 [trad. it. cit., pp. 974-975].

⁹ Ivi, 558d-561b, pp. 28-32 [trad. it. cit., pp. 976-985].

¹⁰ “Ma un discorso vero [*logon alethe*] – dissi io – proprio non lo accetta né lo lascia entrare nel posto di guardia”: ivi, 561b, p. 32 [trad. it. cit., pp. 984-985].

¹¹ Ivi, 561d, p. 33 [trad. it. cit., pp. 986-987].

¹² Platon, *Les Lois*, livre III, 694 a. Foucault utilizza qui – si veda il passo citato nella nota seguente [che noi restituiamo al lettore nella versione di F. Ferrari] – la traduzione di L. Robin (*Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, “La Pléiade”, Paris, p. 732).

¹³ “I Persiani, quando al tempo di Ciro disponevano di una maggior temperanza di schiavitù e libertà, dapprima conquistarono l’indipendenza, poi divennero padroni di molti altri popoli. Poiché i capi rendevano i sottoposti partecipi della libertà e li spingevano all’uguaglianza, tanto più i soldati erano legati ai generali e si esponevano con ardore ai pericoli, e se qualcuno fra loro era assennato e capace di dare consigli, dato che il sovrano non era invidioso ma concedeva libertà di parola [*didontos de parresian*] e onore a quanti fossero in grado di dare consigli, metteva in comune a vantaggio di tutti la sua capacità di ragionare, e a quel tempo ogni cosa progredì per loro grazie alla libertà [*eleutherian*], alla concordia, alla condivisione dell’intelligenza [*philian kai nou koinonian*]: ivi, 694 a-b [Platone, *Le Leggi*, trad. di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano 2007², pp. 294-295].

¹⁴ *Ibidem* [trad. it. cit.].

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 13.

¹⁶ Platon, *Les Lois*, livre VIII, 832c, trad. fr. di E. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1965, p. 71 [trad. it. cit., pp. 690-691].

¹⁷ Ivi, 835b-c, pp. 74-75 [trad. it. cit., ivi, pp. 698-701].

¹⁸ Cfr. *infra* l’analisi testuale nella lezione del 9 marzo.

* M.F. aggiunge: “Non so... Se l’uditore in questione, che del resto non conosco personalmente, non è del tutto soddisfatto di ciò che ho appena detto, ebbene, che mi scriva di nuovo [*si sente una voce dal pubblico che risponde*: sono soddisfatto]. In ogni caso, in una di queste sedute che potremo ancora fare dopo le vacanze, come ne avevamo già fatte, si potrà continuare la discussione. Ma insomma, vi sta bene così, più o

meno? Credo in definitiva che questa pratica della domanda scritta e della risposta orale sia, lo ripeto, una delle possibilità di scambio all'interno di una istituzione che non è molto attrezzata per il dialogo e il lavoro comune, con mio rammarico".

* Qui il manoscritto precisa: "Ricollocarsi al crocevia platonico, laddove si vede la critica della cattiva *parrēsia*, quella della democrazia e degli oratori, della retorica, spostarsi verso la problematica della buona *parrēsia*, quella del saggio consigliere, quella del filosofo; molti testi di Platone potrebbero infatti essere riletti in questa prospettiva; tutta la filosofia platonica potrebbe essere messa in prospettiva a partire dal problema del dire-il-vero nel campo delle strutture politiche e in funzione dell'alternativa filosofia/retorica. Poiché si tratta, qui, di genealogia dell'arte di governare e della formazione della tematica del consigliere del Principe, passerò rapidamente attraverso Platone rilevando alcuni testi in cui si incontra l'uso effettivo della parola *parrēsia*".

* Il testo greco dà "*te kai*", non "*kai*". N.d.T.

Lezione del 9 febbraio 1983

Seconda ora

Le Lettere di Platone: situazione – Studio della lettera V: la phone delle costituzioni; le ragioni di un non-impegno – Studio della lettera VII – Storia di Dione – Autobiografia politica di Platone – Il viaggio in Sicilia – Perché Platone accetta il kairos, la philia, l'ergon.

[...*] Vorrei ora parlarvi di molti testi che troviamo nelle lettere di Platone, o attribuite a Platone. Sono interessanti in quanto documenti che attestano – se non quale è stato il ruolo effettivo dei filosofi della scuola platonica nella vita politica greca – almeno la maniera in cui essi rispecchiavano la possibilità di questo intervento; sono documenti che attestano anche in che modo questi stessi filosofi volevano essere riconosciuti, nell'ambito della politica greca, come enunciatori di verità. Voi sapete che le *Lettere* di Platone sono testi estremamente controversi, che sono stati raccolti in un'epoca relativamente tarda, quando le raccolte di lettere – reali o fittizie – costituivano un genere importante. Per un certo periodo, durante quasi tutto l'Ottocento, la critica rifiutò drasticamente l'autenticità di tutte queste lettere. Ora si ammette, generalmente, che la lettera VI, soprattutto la grande lettera VII e anche la lettera VIII siano lettere autentiche: ovvero nate, in ogni caso, da ambienti molto vicini a Platone stesso; le altre lettere, invece, sono certamente molto più tardive: non sono state scritte da Platone e non provengono dal suo immediato *entourage*. Ciò non toglie che l'insieme sia interessante, poiché si tratta di testi che escono tutti dagli ambienti platonici: testi che mostrano come nell'Accademia, sia prima che dopo la morte di Platone, l'attività filosofica sia stata considerata non solo un focolaio di riflessione politica, ma anche, direi, un focolaio di intervento

politico.

Questo è d'altronde un fatto attestato, che Plutarco racconta nel suo testo anti-epicureo *Contro Colote*,¹ in cui ricorda che mentre gli epicurei, proprio loro, si sono sempre fatti beffe della politica, sia un filosofo come Platone sia i suoi discepoli sono stati molto più preoccupati – atteggiamento, questo, che dimostra il loro valore – di mescolarsi alla vita politica e di dare consigli ai loro contemporanei. Plutarco ricorda i vari discepoli che durante la sua vita Platone ha inviato a diversi sovrani perché fornissero loro dei consigli. Indipendentemente da ogni problema di autenticità, assumiamo dunque questi testi come testimonianze di un intervento politico dei filosofi, sottolineando certamente il fatto che questi interventi politici, platonici ma soprattutto post-platonici, si situano nel contesto politico della decadenza delle città e delle democrazie greche. È l'epoca della formazione delle grandi monarchie ellenistiche, nelle quali, per l'appunto, i problemi politici verranno interamente spostati dal funzionamento dell'*agora* a quello dell'*ekklesia*. Anche se la democrazia municipale può ancora giocare un ruolo, i problemi politici essenziali si spostano: vanno dall'*agora*, che viene in qualche modo municipalizzata, alla corte dei sovrani. Il ruolo della filosofia nella corte dei sovrani: sarà questa, ora, la posta in gioco. La scena è il sovrano. La scena è la corte. La scena è l'*entourage* del sovrano. Qui, probabilmente per alcuni secoli, si collocherà la scena politica principale. Di queste lettere vorrei ricordarne due o tre.

La prima, che non è attribuita a Platone ma che sarebbe abbastanza antica, è a mio parere estremamente interessante. È la lettera V. Non è una lettera di Platone. Non è nemmeno, in tutta evidenza, una lettera reale: il che non significa che non sia stata scritta da un filosofo platonico. Ma questa lettera è fittizia – come, con ogni probabilità, lo è anche la lettera VII, attribuita invece a Platone –: è stata cioè destinata a circolare come un manifesto, come un piccolo trattato, come una sorta di lettera aperta, se volete, attraverso la quale si prendeva a testimone il pubblico, o in ogni caso il pubblico colto. Questa lettera V è interessante per questa ragione: è destinata a Perdicca, il fratello di Filippo che ha regnato in Macedonia per un certo periodo. La lettera suppone che Platone gli abbia

inviato il suo discepolo Eufreo. Dico “suppone”. Platone, in realtà, aveva infatti inviato il suo discepolo Eufreo, ma è molto probabile – e persino certo – che la lettera non sia stata inviata a Perdicca proprio nel momento in cui Platone ha inviato il suo discepolo Eufreo. La lettera è un testo più tardo, che giustifica un gesto che Platone aveva realmente fatto inviando a Perdicca il suo discepolo. In questa lettera vengono sollevate due questioni, che riguardano il ruolo della filosofia e del filosofo in quanto consigliere politico. Prima questione: che cosa significa fornire consigli politici destinati a governi e a costituzioni tra loro differenti? Il ruolo del consigliere non sarebbe piuttosto quello di dire qual è la migliore *politeia*, la migliore costituzione? La questione non è posta così, brutalmente e direttamente, attraverso il testo, ma è chiaro che il testo risponde a questa obiezione. È forse conveniente fornire consigli destinati a qualunque tipo di governo, sia monarchico che autocratico? Il problema posto dalla filosofia non è forse quello di stabilire qual è il migliore dei governi? Per rispondere a tali interrogativi impliciti che attraversano il testo – abbastanza breve, del resto: conta tre pagine – Platone afferma: bisogna paragonare ogni costituzione (ogni *politeia*) a un essere vivente. E ogni *politeia*, così come ogni essere vivente, ha la propria voce (*phone*). Ciò significa che quando una *politeia* utilizza per parlare la propria voce, quella che le si addice per natura, quella che per natura le è stata destinata – quando la *politeia* parla con la propria *phone* per rivolgersi agli uomini o agli dei – ebbene, in quel preciso momento la *politeia* prospera e si conserva. Essa si salva. In compenso, essa si perde proprio nel momento in cui imita la *phone* di un'altra *politeia*.²

Questo passaggio è interessante, anzitutto per il confronto che occorre stabilire con un testo della *Repubblica* in cui si parla egualmente della *phone* e della *politeia*, o in ogni caso della *phone* e del modo in cui ciò che si formula come voce nel corpo politico deve essere ascoltato. In tale testo, che si trova nel libro VI della *Repubblica* (493a e seguenti), si dice che l'insieme dei cittadini (il *plethos*, la massa) è come un animale; perciò, quelli che vogliono guidare questa massa di cittadini sono obbligati a imparare a conoscere, in qualche modo, la voce di questo animale che costituisce tale massa. Bisogna

comprendere il suo ringhio, le sue collere, i suoi desideri: soltanto allora sarà possibile guidarlo.³ Ma in questo testo della *Repubblica* l'analisi del ruolo che il governante deve svolgere in rapporto a tale *phone* diventa una descrizione critica. Critica in questo senso: anzitutto non si tratta esattamente della *politeia*, della costituzione propriamente detta. Si tratta della massa, del *plethos*: precisamente della massa amorfa, o piuttosto polimorfa, variopinta, costituita dall'assemblea dei cittadini. La massa dei cittadini quando si raduna. E che cos'è la voce che questa massa fa sentire? È la voce della collera, secondo il testo. È la voce degli appetiti. Cioè la voce di tutto ciò che non è ragionevole. Il cattivo capo è proprio colui che, imparando a comprendere questo vocabolario del desiderio, gli fa eco, guidando questa massa nella direzione da lei desiderata.

In rapporto a questo testo, quello che si legge nella lettera V è differente, come vedete, malgrado l'analogia del confronto con la folla. In questo testo della lettera V, infatti, si vede anzitutto che ciò di cui si parla non è il "*plethos*", ma la "*politeia*": cioè la costituzione, in tutto ciò che essa ha di articolato, in tutte le sue diverse forme, si tratti di una democrazia, di una aristocrazia, di una oligarchia o di una monarchia. È la *politeia*. La *politeia* nella sua struttura. E questa *politeia* ha una *phone* che deve essere conforme a ciò che è la *politeia* nella sua essenza. E quando la *phone*, al contrario, si accinge a modellarsi o a lasciarsi dirigere dall'immagine o dal modello di un'altra costituzione – in altre parole quando qualcuno, nella città, si alza e parla il linguaggio di un'altra costituzione – allora la situazione sfugge di mano e la città, o lo stato, si perdono. In compenso, se la *phone* si mantiene sempre in accordo con la *politeia*, ebbene, sarà quello il momento in cui la città funzionerà allora come si deve. A questo punto, ci si può chiedere perché Platone imprima tale andamento a questa lettera abbastanza breve, nella quale annuncia (o si ritiene che annunci) a Perdicca l'invio del consigliere. Bisogna capire questo testo ai suoi differenti livelli di significato. Beninteso, nel testo manifesto, destinato non a Perdicca ma all'uditore, si tratta di dire: sì, sono capace di farlo, e trovo del tutto logico e normale inviare un consigliere a un governo – anche se monarchico, anche se autocratico – dato

che il problema non è tanto quello di definire la costituzione migliore, quanto piuttosto quello di fare in modo che ogni *politeia* funzioni secondo la sua propria essenza. Emerge dunque qui, in modo assolutamente chiaro, il tema da me evocato poco fa: la *parresia* non gioca un ruolo solo nel quadro della democrazia, ma c'è un problema parresiastico, se volete, un problema di *parrēsia*, che si pone sotto qualunque forma di governo.

Seconda questione. Voi vedete che questa iniziativa – l'invio del consigliere, del filosofo, del discepolo di Platone – si situa dove si pone la questione della voce. La questione della voce equivale a questa domanda: quale funzione avrà il consigliere inviato a Perdicca? Anche se il testo non lo dice esplicitamente, l'esistenza, la presenza di questo sviluppo riguardante la *phone* mostra bene che il ruolo del filosofo inviato sarà di vigilare affinché la *phone* stessa, così articolata nella *politeia*, nella costituzione, sia conforme alla natura di tale costituzione. Ed è questo ciò che fanno i filosofi: formulare, articolare ciò che si dice in uno stato, in modo tale che ciò che vi si dice sia davvero conforme alla sua natura. Solo un filosofo può farlo, poiché lui soltanto sa in che cosa consiste la natura di ogni stato. Ma in questa circostanza il suo ruolo non è tanto quello di dire qual è il migliore degli stati, anche se può aver sollevato una simile questione. Come consigliere deve insomma lasciar da parte tale problema: deve tener d'occhio la natura e l'essenza di ogni *politeia* e deve fare in modo – questa la sua *parrēsia*, questo il suo dire-il-vero – che la voce formulata nelle discussioni, nei dibattiti, nell'espressione delle differenti opinioni, nelle decisioni prese, sia effettivamente conforme alla *politeia*. È il guardiano della voce di ogni costituzione. Vigilare affinché questa voce sia conforme all'essenza della costituzione: è questo il dire-il-vero del filosofo e del consigliere. Non dice il vero sulla natura degli stati. Dice il vero in modo che ciò che viene detto in uno stato sia conforme alla verità di quello stesso stato.

Nella medesima lettera viene sollevata un'altra questione: un'altra obiezione, chiaramente rivolta a Platone o ai platonici, a cui la lettera aveva il compito di rispondere. La prima questione era: come accade che si possa inviare un filosofo a consigliare un autocrate? Avete avuto la risposta. La seconda

questione è: perché non aver dato consigli destinati ad Atene stessa? Mentre proprio voi (Platone o la gente dell'Accademia) siete silenziosi ad Atene, perché vi rivolgete a un re per dargli dei consigli? Ecco la risposta attribuita dal redattore del testo a Platone: ad Atene il popolo ha contratto da tempo, da lungo tempo, delle abitudini: così cattive che non è più possibile modificarle. Volendo dare consigli a un popolo ateniese ora così lontano da ogni verità, Platone si metterebbe inutilmente in pericolo.⁴ Si ha proprio qui l'immagine, il riferimento a ciò che è la cattiva *parresia* in una città democratica. Nella città democratica di Atene la situazione è arrivata a tal punto che non si può più tenere sotto controllo il linguaggio, che non si può più vigilare affinché la *phone* sia conforme all'essenza stessa della democrazia. La situazione è arrivata a tal punto che se qualcuno, in questa democrazia ormai perduta, cercasse di far sentire la voce della vera democrazia, correrebbe il rischio di tutti i parresiasti: ma un rischio che non vale la pena correre poiché non può più esservi un'azione possibile, poiché non può più esservi un cambiamento possibile. Ci si metterebbe inutilmente in pericolo, ed è ciò che Platone rifiuta di fare. Ecco perché tace ad Atene, dove la *parresia* non è più possibile. Manda tuttavia – o almeno si ritiene che mandi – il suo discepolo da Perdicca: lo manda perché in questo caso spera davvero di poter far sentire la *phone* della vera monarchia a un monarca pronto ad ascoltare ciò che ha da dire il filosofo. Ecco cosa si trova nella lettera V.

Vorrei ora passare alla lettera VII: ovviamente la grande lettera in cui Platone racconta cosa è stata realmente la sua carriera di consigliere politico e al tempo stesso costruisce la teoria su quello che può e deve essere il consiglio politico che un filosofo impartisce a un tiranno. Scusatemi, ricorderò molto brevemente il contesto storico, un po' ingarbugliato, nel quale cercherò di non perdermi troppo. Si tratta, come sapete, delle relazioni tra Platone e Dionisio di Siracusa, cioè tra Platone e Dionisio il Giovane. La situazione la ricorderete. C'era dunque questo tiranno di Siracusa, Dionisio il Vecchio, il quale esercitava su Siracusa un potere dispotico, tirannico, e del resto era riuscito a dominare tutta o in parte la Sicilia. In età avanzata aveva sposato una giovane donna, il cui fratello, giovanissimo, era Dione. Abbiamo dunque questi due

personaggi: Dionisio il Vecchio e il suo giovanissimo cognato.

Dionisio muore. Dopo la sua scomparsa, Dione – che Platone, durante un suo primo viaggio in Sicilia, aveva già conosciuto – chiede al filosofo di ritornare in Sicilia per essere utilizzato come consigliere politico e al tempo stesso come pedagogo da Dionisio il Giovane, figlio di Dionisio il Vecchio ed erede del potere. Questo è dunque il secondo viaggio di Platone. Ometto le peripezie. Le cose sono andate molto male e Plutarco ce lo racconta: si tratta di quell'episodio al quale ho fatto riferimento poc'anzi. Dione viene esiliato, Platone riparte per la Grecia e dopo un po' di tempo Dionisio ricorre nuovamente a Platone, dicendogli: sì, d'accordo, è vero, ho esiliato Dione, ma lo richiamerò. Lo richiamerò tuttavia solo a patto che tu ritorni. Platone va dunque in Sicilia la terza volta, e la seconda volta come consigliere di Dionisio, per quello che sarà il suo ultimo soggiorno nell'isola. Anche in questa occasione le cose vanno molto male. Platone riparte senza che Dionisio abbia mai onorato il loro accordo, senza che Dione sia rientrato a Siracusa e senza che i suoi diritti siano stati ristabiliti. La lotta tra Dionisio e Dione continua. Finalmente Dionisio viene cacciato e Dione prende il potere. Nuova peripezia: Dione viene ucciso durante le varie lotte intestine che si svolgono a Siracusa in quel momento. La famiglia e gli amici di Dione scrivono di nuovo a Platone. Prendono comunque contatto con lui per chiedergli di intervenire: di intervenire come consigliere, in qualche modo, per la quarta volta. Prima era stato maestro di Dione. Poi era venuto due volte come consigliere di Dionisio. E ora l'*entourage* di Dione, dopo la sua morte, gli chiede di venire.

E la lettera si situa in questo preciso momento: essa costituirà una sorta di bilancio stilato proprio alla fine di tutte le vicende siciliane di Platone. Platone racconta gli eventi successivi alla sua giovinezza, tutta la sua carriera politica e i motivi per cui ha fatto ciò che ha fatto. Contemporaneamente fornirà una teoria del consiglio politico. Se la lettura di opere come *La Repubblica* e *Le Leggi* è, beninteso, assolutamente indispensabile per comprendere la storia della filosofia e del pensiero politico, la lettura delle *Lettere* di Platone, io credo – e in particolar modo la lettura di questa settima lettera –, è assai interessante poiché ci fa vedere quest'altro versante del

pensiero politico, di cui vorrei, qui, tracciare un po' la genealogia: il pensiero politico come razionalizzazione dell'azione politica, molto più che come fondamento del diritto o come fondamento dell'organizzazione della città. Il pensiero politico visto non sotto l'aspetto del contratto fondamentale, ma sotto l'aspetto della razionalizzazione dell'azione politica: la filosofia come consiglio. Ebbene, se si scrivesse questa storia, la settima lettera sarebbe ovviamente, io credo, qualcosa di importante.

Cerco un po' di riassumervi il contenuto di questa settima lettera: anzitutto abbiamo l'aspetto dell'autobiografia politica. Platone ricorda quella che potremmo chiamare la sua doppia delusione, allorquando, giovane ateniese – da un lato membro dell'alta aristocrazia, dall'altro allievo di Socrate –, assiste a un certo numero di episodi, e cioè, precisamente, a due grandi episodi che rappresentano l'esemplificazione di due forme di governo: in primo luogo il regime dei Trenta e in secondo luogo il ritorno alla democrazia. Platone rievoca infatti come sua prima esperienza politica – in un'epoca, quindi, in cui doveva essere estremamente giovane – il rovesciamento della democrazia ateniese (compromessa dai clamorosi fallimenti della guerra del Peloponneso) per opera di un gruppo di aristocratici, tra cui troviamo Crizia e Carmide: cioè dei parenti di Platone – Carmide era certamente un parente di Platone, e Crizia... non me lo ricordo⁵ –, in ogni caso allievi di Socrate: gente vicina alla cerchia di Socrate. Ecco dunque che questa gente prende il potere. Platone spiega come sia stato sedotto, in ogni caso attratto, da questa nuova forma di vita politica ateniese, ma spiega anche quanto sia stato immediatamente deluso. Deluso dalla violenza che si scatena con questo governo e soprattutto dal fatto che si proceda ad arresti arbitrari. È per coinvolgerlo in questo tipo di arresti arbitrari che i tiranni chiedono a Socrate di partecipare a un'azione giudiziaria illegale. Socrate allora rifiuta, dando dunque così, in quanto filosofo, un esempio di resistenza filosofica al potere politico: un esempio di *parresia* che rimarrà a lungo un modello di atteggiamento filosofico di fronte al potere: la resistenza individuale del filosofo. Dopo il regime dei Trenta e il suo rovesciamento, ritorno alla democrazia. E qui, di nuovo, Platone ricorda quanto è stato simpatetico con la

prima fase di questa democrazia.

Secondo episodio, tuttavia – negativo e simmetrico al primo –, che ruota ancora attorno a Socrate: questa volta non è Socrate che rifiuta l'obbedienza al governo dando l'esempio della resistenza; è invece Socrate che viene perseguito dal governo democratico a causa di presunti rapporti con il governo precedente. Nonostante la resistenza che aveva opposto, Socrate viene arrestato e poi giustiziato. Due esperienze (oligarchia, democrazia), entrambe negative.

Da queste due esperienze così ricordate, Platone trae nella sua lettera questa interessante conclusione: dopo queste due esperienze si accorge – egli afferma – che non è più possibile portare avanti un'azione politica. E questo perché mancano due elementi.

In primo luogo mancano gli amici (i *philoï*, gli *hetairoi*). Il che significa che in una città mal governata non sono più possibili i rapporti personali di amicizia: cioè quei legami che possono unire gli uomini tra loro, costituendoli, in qualche modo, in gruppi di pressione, grazie ai quali e attraverso i quali sarà possibile conquistare il potere e guidare la città.⁶

In secondo luogo mancano le occasioni (*kairoï*). L'occasione è il momento propizio, e il momento propizio è definito dal fatto che, a un certo punto, potrebbe esserci una sorta di schiarita: un ritorno del sereno, un momento favorevole per impadronirsi del potere. Ma le cose, dice Platone, vanno di male in peggio, e non ci sono mai occasioni favorevoli.⁷ Di conseguenza, senza amici, senza una comunità libera di individui, senza un'occasione definita dalle circostanze, non è il caso di cercar di agire nell'ambito della politica. Che fare allora? Ebbene, egli dice, avendo capito che non è possibile agire nell'ambito della città, senza amici e senza occasione propizia, bisogna allora giungere a questa conclusione, che corrisponde, quasi alla lettera, al famoso testo che si trova nel libro V della *Repubblica* (473d): è ora necessario che i filosofi vadano al potere (*eis arkhas*: è una parola tecnica che indica l'esercizio stesso di una magistratura; le *arkhai* sono le magistrature, le responsabilità politiche). Bisogna dunque che i filosofi abbiano delle responsabilità politiche e che i capi, quelli che hanno la *dynasteia* (*dynasteuontes*, dice il testo), si mettano realmente a filosofare.⁸ Oramai, soltanto la pertinenza dell'esercizio e della

pratica della filosofia rispetto all'esercizio e alla pratica del potere renderà possibile ciò che era stato reso impossibile nel funzionamento dell'oligarchia o della democrazia.

Credo allora che a questo punto occorra ben comprendere una cosa. Nel testo di Platone – al quale occorre assegnare la dovuta importanza – questo ricorso alla filosofia, questa auspicata coincidenza tra l'esercizio della filosofia e l'esercizio del potere, figurano come la conseguenza di una impossibilità in cui ci si è venuti a trovare: è accaduto cioè che il gioco politico fin qui abituale della *parresia* (del dire-il-vero) nell'ambito della democrazia o nell'ambito della città ateniese non sia più stato possibile. Il dire-il-vero, dunque, non trova più la sua collocazione solo nell'ambito della politica. Come dire: tutto ciò che era stato formulato abbastanza chiaramente, ad esempio, nel testo di Euripide, o successivamente nel testo di Isocrate – cioè che la *parresia* deve caratterizzare l'azione di certi cittadini in quanto cittadini che si rapportano agli altri –, ebbene, tutti questi aspetti della *parresia* non sono più il risultato della cittadinanza e nemmeno dell'ascendente morale o sociale che certuni esercitano su certi altri. La *parresia* [...], il dire-il-vero nell'ambito della politica, trova il suo fondamento solo nella filosofia. Ciò non significa che questa *parrēsia*, questo dire-il-vero, si debba semplicemente riferire a un discorso filosofico esterno. Al contrario, il dire-il-vero nell'ambito della politica non può essere, chiaramente, che il dire-il-vero filosofico. Il dire-il-vero filosofico e il dire-il-vero politico devono identificarsi, proprio nella misura in cui nessuno dei funzionamenti politici di cui Platone è stato il testimone può garantire il gioco corretto della *parrēsia*. Questo gioco rischioso e pericoloso di cui vi avevo parlato non è più possibile. Nella concezione di Platone è ovviamente centrale, penso, questo diritto assoluto della filosofia nei confronti della politica.

Dopo il richiamo autobiografico alla sua giovinezza, alle sue esperienze politiche – e alla conclusione che ne trae in merito al rapporto tra il potere e la filosofia – Platone rievoca i suoi due primi viaggi in Sicilia. Racconta il primo viaggio che ha fatto, in qualche modo a titolo privato, quando ha incontrato Dione e quando Dione, ancora giovane e sempre sotto il regno di Dionisio il Vecchio, si interessava alla filosofia. E ricorda

come era stato colpito, da un lato, dallo stato di dissolutezza, di lussuria, di lassismo morale nel quale vivevano Siracusa e l'*entourage* di Dionisio il Vecchio, dall'altro lato, al contrario, dalla virtù e dalle qualità del giovane Dione.⁹ Poi, dopo la morte di Dionisio il Vecchio, rievoca l'iniziativa presa da Dione nei suoi confronti quando Dionisio il Giovane aveva conquistato il potere.

Ecco dunque Dione che si rivolge a Platone, dicendogli anzitutto – questa la rievocazione di Platone – che Dionisio il Giovane (il nuovo tiranno, il nuovo despota, o comunque il nuovo monarca di Siracusa) e il suo *entourage* sono pronti ad ascoltare gli insegnamenti della filosofia.¹⁰ Afferma Platone, citando o facendo un riferimento almeno indiretto a ciò che Dione gli ha detto: mai le circostanze erano state così favorevoli a realizzare, grazie a Dionisio il Giovane e al suo *entourage*, “la speranza che i filosofi” assumano “in prima persona il ruolo di reggitori di città importanti”.¹¹ Abbiamo qui, allora, l'esatta definizione di quel *kairos* che era mancato durante le esperienze ateniesi della democrazia o dell'oligarchia. Poiché un giovane monarca è arrivato al potere ed è pronto ad ascoltare la filosofia, si ha un *kairos*,¹² all'interno del quale sarà possibile realizzare quell'unione tra l'esercizio della filosofia e l'esercizio del potere che Platone considera l'unica maniera di mettere ora in gioco il dire-il-vero nell'ambito della politica. Per spiegare questo viaggio – che è dunque il suo secondo viaggio in Sicilia ma il suo primo viaggio politico – Platone aggiunge a questa congiuntura favorevole due altre considerazioni. La prima appartiene all'ambito dell'amicizia per Dione. Platone dice infatti che se avesse risposto negativamente all'invito di Dione rifiutandosi di andare a indottrinare il tiranno, ebbene, in tal caso Dionisio, non essendo stato formato in maniera adeguata, avrebbe potuto rivoltarsi contro Dione: avrebbe potuto rendere infelice Dione e, attraverso di lui, tutta la città. Era dunque suo dovere – suo dovere personale – recarsi in Sicilia per cercar di formare Dionisio.¹³ In secondo luogo, dice Platone, una ulteriore considerazione mi ha spinto ad accettare l'invito di Dione. Questa considerazione è interessante e consiste in questo: proprio lui, Platone, non vuole apparire semplicemente come *logos*, non vuole essere solo discorso. Platone, insomma, non

vuol essere soltanto *logos* e non vuole nemmeno essere considerato come tale. Vuole dimostrare che è anche capace di partecipare, di mettere mano all'*ergon* (all'azione).¹⁴ In questo testo si ha, certamente, l'opposizione molto classica, sempre molto presente nel vocabolario greco, tra *logos* ed *ergon*. Avete questa opposizione tra l'essere *logo* e l'essere *ergo*: tra l'essere nella parola e nella realtà, nel discorso e nell'atto ecc. Ma bisogna ricordare che qui si parla, appunto, della filosofia, e della filosofia nella sfera della politica. È chiaro che per Platone essere solo il filosofo che scrive *La Repubblica* – che dice quindi ciò che deve essere la città ideale – significa non essere niente di più che *logos*. Ora, il filosofo non può, in rapporto alla politica, essere semplicemente *logos*. Per non essere un “uomo capace solo di parole”,¹⁵ egli deve esserci, deve partecipare, deve mettere direttamente mano all'azione (*ergon*).

Credo che vi sia qui un'ingiunzione assolutamente importante, che risponde un po' – lo vedrete d'altronde nel testo stesso, dove la cosa è chiara – a tutto ciò che si trova nei primi dialoghi platonici, a proposito della filosofia che non deve essere solo *mathesis* ma anche *askesis*. Se è vero che la filosofia non è semplicemente l'apprendimento di una conoscenza ma deve essere anche un modo di vita, una maniera di essere, un certo rapporto pratico con se stessi, attraverso il quale ci si costruisce e si lavora su se stessi, se è dunque vero che la filosofia deve essere *askesis* (ascesi), è egualmente vero che il filosofo, quando deve affrontare non solo il problema di se stesso ma anche quello della città, non può accontentarsi di essere semplicemente *logos*, di essere semplicemente quello che dice la verità: deve essere, al contrario, colui che partecipa, che mette mano all'*ergon*. Che significa mettere mano all'*ergon*? Vuol dire essere il consigliere reale di un uomo politico reale, all'interno del campo delle decisioni politiche che tale uomo politico deve realmente prendere. Se il *logos* si rapporta effettivamente alla costruzione della città ideale, l'*ergon*, che deve completare il compito del filosofo in relazione alla politica, è proprio questa attività del consigliere politico, che elabora, attraverso l'anima del Principe, la razionalità della guida reale della città. È partecipando direttamente, con la *parrësia*, alla costituzione, al

mantenimento e all'esercizio di un'arte del governare, che il filosofo non si ridurrà, nella sfera della politica, a semplice *logos*: al contrario, egli sarà proprio *logos* ed *ergon*, secondo quello che è l'ideale stesso della razionalità greca. Il *logos* è in realtà completo solo se è capace di condurci fino all'*ergon*, organizzandolo secondo i necessari principi di razionalità. È per questa ragione che Platone – è lui stesso a dirlo – ha voluto incontrare Dione. Porterò a termine la prossima volta l'analisi di questa lettera VII, per poi passare agli altri problemi posti dalla storia della *parresia* e delle sue pratiche.

Note

1 “Contre l'Épicurien Colothès”, in *Les Œuvres morales & meslées* di Plutarque, trad. fr. di J. Amyot, t. II, Paris 1575 [Plutarco, *Moralia. Adversus Coloten*].

2 “Ciascuna forma di governo, come ciascun animale, ha la sua voce [*estin gar de tis phone ton politeion hekastes kathaperei tinon zoon*]: la democrazia ha la sua propria, così l'oligarchia, così a sua volta la monarchia [...]. Quel governo che parla con la voce propria davanti agli dei e agli uomini, e compie azioni ad essa conformi, fiorisce e si mantiene, quello invece che imita la voce di un altro governo, perisce”: Platon, lettere V, 321d-e, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1: *Lettres*, trad. fr. di J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris 1960, p. 23 [Lettera V, 321d-e, in *Lettere*, introd. di D. Del Corno, trad. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 2001⁶, pp. 120-121].

3 “Essi si comportano esattamente come chi, addetto all'allevamento di un grande e vigoroso animale, ne apprendesse gli impulsi e i desideri, il modo in cui bisogna avvicinarlo e toccarlo, i momenti e le cause di ferocie e di mitezza, i suoni [*phonas*] che è solito emettere nelle varie circostanze, e ancora quali suoni da altri pronunciati lo calmino e lo irritino; e una volta appreso tutto questo per l'esperienza di una lunga consuetudine, lo chiamasse sapere”: Platon, *La République*, livre VI, 493 a-b. trad. fr. di E. Chambry, cit., p. 114 [Platone, *La Repubblica*, trad. it. cit., pp. 774-775]. Platone critica qui i sofisti che chiamano scienza [sapere] la loro tecnica di manipolazione delle masse.

4 “Se poi nel sentire ciò, qualcuno dirà: – sembra che Platone

finja di conoscere ciò che è utile alla democrazia, ma pur avendo la possibilità di parlare in pubblico per esprimere i suoi eccellenti suggerimenti, non si è mai alzato in piedi per far sentire la sua parola –, rispondigli tranquillamente:

– Platone in patria è nato tardi, e ha trovato il popolo ormai vecchio, malamente abituato fin dalle antiche generazioni a fare tutto il contrario delle opinioni che lui professa; graditissimo gli sarebbe stato dar consigli, come si farebbe con un padre, se non avesse pensato che era un rischiare inutilmente e senza speranza –”: Platon, lettere V, 322 a-b, in *Lettere*, ed. cit., p. 24 [trad. it. cit., pp. 122-123].

⁵ Carmide era lo zio materno di Platone (fu uno dei Dieci incaricati della sorveglianza politica del Pireo) e Crizia era il cugino di sua madre (fu uno dei capi incontestati del ramo estremista dei Trenta). Muoiono entrambi nel 403 in una battaglia in cui i democratici tentano di riconquistare il Pireo.

⁶ “Indotto di nuovo a riflessione su queste vicende, su chi si occupa di politica, sulle leggi, sulla morale in genere, quanto più passava il tempo e andavo avanti nell’età facendo di queste considerazioni, tanto più mi sembrava difficile riuscire a far qualcosa con la politica. Senza amici e compagni [senza amici e collaboratori fedeli: *aneu philon andron kai etairon piston*], impossibile realizzare niente”: ivi, 325c-d, p. 24 [trad. it. cit., pp. 142-145].

⁷ “Continuai però a osservare la situazione, casomai si verificassero dei miglioramenti, sia in generale, sia soprattutto nel governo, e aspettando sempre l’occasione buona per entrare in azione [*tou de prattein aei perimenein aei kairous*]”: ivi, 325d-326 a [trad. it. cit., pp. 144-145].

⁸ “Mai le generazioni degli uomini avrebbero potuto liberarsi dai mali, fino a che o non fossero giunti ai vertici del potere politico [*eis arkhas elthe tas politikas*] i filosofi veri e schietti, o i governanti della città [*ton dynasteuonton*] non diventassero, per un destino divino, filosofi”: ivi, 326b, p. 30 [trad. it. cit., pp. 146-147].

⁹ Ivi, 327 a-b, p. 31 [trad. it. cit., pp. 148-151].

¹⁰ Ivi, 326c [trad. it. cit., pp. 146-147].

¹¹ Ivi, 328b [trad. it. cit., ivi, pp. 152-153].

¹² “Quali altre opportunità [*tinas gar kairous*] – disse – vorremmo aspettare?”: ivi, 327e, p. 32 [trad. it. cit., pp.

150-151].

¹³ Ivi, 328b, p. 32 e 328d-e, p. 33 [trad. it. cit., pp. 152-153 e pp. 152-155].

¹⁴ “Facevo insomma molte valutazioni, anche diverse fra loro, sull’opportunità di andare, cedendo alle sollecitazioni, o no, e alla fine quel che fece pendere la bilancia dalla parte dell’andare fu proprio la considerazione che, se mai avessi avuto una opportunità di sperimentare le mie idee [*apotelein enkheiresoi*] in materia di legislazioni e costituzioni politiche, quella era l’occasione buona per tentare: convincere un solo uomo era sufficiente per assicurare all’impresa il più felice degli esiti. Con tali propositi e con tale risolutezza salpai dalla patria, non per quei motivi per cui taluno credeva, ma perché in un certo senso mi vergognavo enormemente di rivelarmi a me stesso uomo capace solo di parole [*me doxaimi pote emauto pantapasi logon monon atekhnos einai*], ma inconcludente sul piano pratico [*ergou de oudenos an pote hekon anapsasthai*]”: ivi, 328b-c, pp. 32-33 [trad. it. cit., pp. 152-153].

¹⁵ *Ibidem* [trad. it. cit.].

* La lezione comincia così:

– Non è a un’obiezione teorica che vorrei ora rispondere, ma a una questione pratica. Qualcuno mi diceva, la volta scorsa: sono lunghe, però, queste due ore; e poi fermarsi, in seguito, cinque minuti e ricominciare, significa spezzare tutto ecc. Che ne pensate? Per parte mia, preferisco un po’ questa formula.

– Il suo sistema è valido, è meglio riposarsi un po’.

– Siete per le due ore con una piccola interruzione? Ci sarebbe la possibilità di un’ora e mezzo senza interruzione... No, preferite così? Badate, è in ogni modo faticoso per la vittima! [*ride*]. Allora continueremo così. Qui, d’altronde, io non sono molto contento di tutto ciò che vi racconto. Si tratta, è vero, di analisi di testi che dovrebbero essere svolte, un po’, in una *séance* privata. Parlare di testi che non avete sott’occhio, dei quali non si può discutere, è un po’...

Lezione del 16 febbraio 1983

Prima ora

L'ergon filosofico - Confronto con l'Alcibiade - Il reale della filosofia: l'indirizzo coraggioso rivolto al potere - Prima condizione di realtà: l'ascolto, il primo cerchio - L'opera filosofica: una scelta; una progressione; un'applicazione - Il reale della filosofia come lavoro di sé su di sé (secondo cerchio).

La volta scorsa eravamo arrivati all'analisi della lettera VII di Platone, o attribuita a Platone: testo che in ogni caso risale alla vecchiaia di Platone o, mal che vada, ai suoi primissimi successori. Si tratta, lo sapete, di quel testo che si presenta come una lettera indirizzata agli amici siciliani di Platone, cioè all'*entourage* di Dione. Si ritiene che questa lettera, scritta in ogni caso dopo la morte di Dione, fosse indirizzata agli amici di Dione. Di fatto, è una sorta di manifesto politico, di lettera pubblica in cui l'autore presenta, a conti fatti, tre insiemi di riflessioni e di considerazioni. In primo luogo, per giustificare il suo modo di agire nei confronti di Dionisio, egli racconta la serie di avvenimenti che si sono verificati: invito, viaggio, soggiorno, ingiustizie da lui subite da parte di Dionisio, false promesse fatte dal tiranno a Platone e a Dione ecc. Secondo insieme di considerazioni: al di là delle osservazioni relative agli avvenimenti, troviamo una sorta di autobiografia politica, in cui Platone riferisce e riprende il percorso successivo alla sua giovinezza; si tratta, in particolar modo, del percorso successivo alle due grandi delusioni provate ad Atene: prima durante il regime aristocratico dei Trenta, poi, in seguito, nella fase del ritorno alla democrazia, sancita dalla condanna a morte di Socrate. Terzo insieme di considerazioni: qui, in termini più generali, Platone spiega cosa significhi per lui dare consigli a un Principe, entrare nella sfera dell'attività politica e

giocarvi, in quanto personaggio del *symbolos*, il ruolo di consigliere politico di coloro che esercitano il potere.

Eravamo dunque arrivati al punto in cui Platone spiega come e perché è stato indotto a partire per la Sicilia: a intraprendere, cioè, quello che è stato cronologicamente il suo secondo viaggio in Sicilia ma che fu in realtà il suo primo viaggio politico. Nel corso del suo primo viaggio, lo ricorderete, si era limitato a incontrare Dione. Era stato sedotto dall'intelligenza del personaggio, gli aveva insegnato la filosofia e poi era rientrato ad Atene. Dopo il suo rientro in Grecia Dione lo aveva invitato a ritornare nuovamente in Sicilia, ma questa volta con un ruolo politico relativamente ben definito: in ogni caso con un compito, con una missione politica, visto che si trattava di fare da consigliere politico, più esattamente da pedagogo, a colui che aveva appena ereditato il potere a Siracusa, cioè a Dionisio il Giovane. È questa la questione a cui vuole rispondere Platone nel passaggio della lettera che vorrei ora spiegarvi: perché ha accettato di partire? Perché ha assecondato questa richiesta e questo gioco politico che gli era stato proposto? Perché è stato a Siracusa, accanto a colui che era comunque l'erede di un dispotismo i cui principi incontravano la sua ostilità? Perché ha accettato di recarsi a Siracusa?

Per dare una spiegazione Platone aveva fatto valere due ordini di considerazioni: considerazioni, se volete, relative alla congiuntura; a ciò che egli chiama appunto il *kairos* (l'occasione). Proprio a proposito del fatto che aveva rinunciato a partecipare a ogni attività politica ad Atene, egli forniva - ve ne ricordate, forse - questa spiegazione: nella pessima situazione in cui si trovava Atene non aveva intravisto nessuna schiarita, nessun miglioramento. In nessun momento aveva ritenuto che si fosse presentato qualcosa come un *kairos*, come un'occasione favorevole. Qui invece, in Sicilia, ecco che si presenta qualcosa come un'occasione favorevole: l'avvento di un nuovo monarca; la giovinezza di questo personaggio, Dionisio; il fatto che Dione gli presenta questo stesso personaggio come qualcuno che vuole effettivamente dedicarsi alla filosofia; di più: qualcuno il cui *entourage*, animato da Dione, è del tutto favorevole alla filosofia e a Platone. Vi è infine un ultimo argomento importante - importante poiché lo

incontreremo molto spesso nella teoria del consigliere del Principe -: a differenza di ciò che accade in una democrazia, dove occorre persuadere parecchio, dove occorre persuadere la massa (il *plethos*), qui, in una monarchia, occorre, dopotutto, persuadere un uomo, un uomo soltanto. Si tratta di convincere un uomo, un uomo soltanto, e tutto verrà realizzato.¹ Troviamo tutto questo nel testo di Platone. Ed è il principio, il motivo per cui, se il Principe, in effetti, lancia un certo numero di segnali incoraggianti, ciò significa che si può ritenere, in questo caso, di essere in presenza di un *kairos*. C'è un solo personaggio da convincere, e sembra che tale personaggio voglia lasciarsi convincere. Questo per quanto riguarda il *kairos*. Ora, per quanto attiene a Platone stesso, perché egli ha voluto cogliere questa occasione così come si presentava? Al riguardo, come ricorderete, Platone esplicita due motivi. Uno di questi motivi è la *philia*, l'amicizia che nutre per Dione. L'altro motivo, sul quale ci eravamo specificamente soffermati, è legato al fatto che se Platone, proprio lui, rifiutasse la missione propositagli da Dione - non accettando di misurarsi con il compito che gli è stato presentato - percepirebbe se stesso solo come *logos*, solo come puro e semplice discorso, quando invece gli è necessario proprio l'*ergon*: vuole toccare, vuole mettere mano all'*ergon*, cioè al compito, al lavoro.

La volta scorsa eravamo arrivati a questo punto, e credo che si tratti di un punto importante. È un punto importante, da una parte perché qui viene sollevata una questione che è al tempo stesso molto familiare, molto evidente, trasparente, e contemporaneamente assai mal conosciuta; dall'altra parte perché mi sembra che tale questione dell'*ergon*, del compito filosofico, venga sollevata nel corso di tutta la lettera in termini sorprendenti: sorprendenti, io credo, se paragonati agli altri testi platonici o, in ogni caso, a una certa immagine e interpretazione che si dà di solito di Platone e del tardo platonismo.

Per analizzare questo problema dell'*ergon* filosofico (del compito filosofico) in rapporto alla politica, vorrei tornare un istante, al fine di delimitare un po' il problema, a un testo di cui si era parlato l'anno scorso: un testo d'altronde abbastanza enigmatico, poiché la sua datazione comporta molte incertezze e poiché presenta, per quanto riguarda il compito filosofico, un

profilo molto diverso da quello che ora incontreremo. Il testo, lo ricorderete, è l'*Alcibiade*. Questo dialogo, per certi aspetti, si presenta e si offre come un testo giovanile – con lo stesso canovaccio, la stessa scenografia, le stesse peripezie, lo stesso genere di personaggi –, ma poi, per altri aspetti, comprende un gran numero di elementi che rinviano alla filosofia dell'ultimo Platone. Poco importa. Forse ricorderete la situazione rappresentata da questo dialogo. Si tratta, anche qui, dell'intervento del filosofo sulla scena politica.² Ora, qual era l'occasione, qual era il *kairos* che portava Platone – come emerge da questo dialogo – a intromettersi nelle questioni politiche? La situazione, l'occasione, lo ricorderete, era questa: si dava il caso che Alcibiade, il giovanissimo Alcibiade – grazie alla sua nascita, ai suoi ascendenti, alla sua fortuna e grazie, in generale, al suo status – appartenesse sicuramente al gruppo dei primi cittadini di Atene. Ma egli faceva ben notare – o meglio: aveva lasciato che fosse Socrate a farlo ben notare – di non avere assolutamente l'intenzione di passare tutta la sua vita (*katabionai*)³ come uno tra i primi: egli voleva essere, rigorosamente ed esclusivamente, il primo; mirava a essere il primo non solo nella sua città, che pretendeva di trascinare al proprio seguito e di tenere in pugno, ma anche in rapporto a tutti gli altri sovrani: voleva infatti avere la meglio sui nemici di Atene, come Sparta o il re di Persia, che si raffigurava come suoi rivali personali. Socrate interveniva proprio all'interno di questo progetto, che pone in termini molto precisi il problema della *parresia* in una situazione democratica. Dicevo che si tratta del problema stesso della *parresia* in un contesto democratico; è precisamente di questo che si tratta: avendo infatti ciascuno il diritto di prendere la parola, alcuni, i primi, avranno il compito, la funzione, il ruolo di conquistare un ascendente sugli altri. In questo gioco agonistico dei primi in rapporto agli altri e dei primi tra di loro, il problema è quello di sapere se è possibile, legittimo e auspicabile che ce ne sia uno e uno solo – come era del resto il caso di Pericle – che abbia la meglio su tutti gli altri.

È il problema della *parrēsia*. Siamo all'interno di quella famosa crisi, di quella famosa problematica della *parresia* che caratterizza espressamente il funzionamento della democrazia e, in termini generali, il funzionamento di un certo numero di

istituzioni politiche nella Grecia di quel tempo. In questo senso vedete che, malgrado le differenze del contesto, si è in una situazione leggermente analoga a quella di Platone che deve consigliare Dionisio. Socrate non deve consigliare un tiranno, un despota o un monarca, ma un giovane che vuole essere il primo. Platone in compenso, proprio lui, avrà a che fare con qualcuno che è il primo grazie allo status, all'eredità e grazie alla struttura stessa della *politeia*. Ma si tratta, in entrambi i casi, di rivolgersi ad essi (ad Alcibiade e a Dionisio), di parlare loro, di dire loro la verità, di persuaderli della verità e di governare, in questo modo, la loro anima: di governare l'anima di chi deve governare gli altri. Analogia della situazione, dunque, malgrado la differenza del contesto politico. Mi sembra tuttavia – e sarà questo uno dei fili conduttori che vorrei seguire oggi nella mia esposizione – che tra l'*Alcibiade* (e il ruolo svolto da Socrate in rapporto ad Alcibiade) e Platone (e il ruolo svolto da Platone in rapporto a Dionisio), via sia tutta una serie di differenze assai importanti che delineano una sorta di scissione all'interno della filosofia platonica.

In ogni caso, una prima differenza salta immediatamente agli occhi. Nel caso di Alcibiade e di Socrate, quest'ultimo doveva rispondere a sua volta alla domanda: perché intervieni su Alcibiade? Ed è proprio a tale questione che l'inizio del dialogo fornisce una risposta. Socrate spiega: proprio io mi interessavo ad Alcibiade; proprio io che però, nel momento in cui Alcibiade è desiderato e rincorso da tanti altri, preferisco starmene in disparte. Sono rimasto in disparte finora, ma ora, al contrario, mi faccio avanti, proprio nel momento in cui, essendo Alcibiade un po' cresciuto, gli innamorati che lo rincorrono sono sempre meno numerosi e si allontaneranno ben presto da lui. Perché mi faccio avanti? Ebbene, precisamente perché Alcibiade, proprio lui, vuole mettersi alla testa della città: vuole farsi avanti, guadagnare la prima fila, esercitare da solo il potere. Questo è il *kairos*. Se lo colgo, è per amore di Alcibiade. L'*eros* che avevo per Alcibiade, e che, in base alla prescrizione del dio, avevo finora contenuto, mi spinge a cogliere questo *kairos* (questa occasione), che costituisce la volontà di Alcibiade di mettersi alla testa della città diventandone il capo. Ebbene, se valutiamo comparativamente questa situazione e questa giustificazione socratica nei confronti di Alcibiade, vedete

sicuramente emergere la differenza rispetto a Platone, cioè rispetto alla situazione di Platone in rapporto a Dionisio. Anche Platone coglie il *kairos*. Ma perché lo coglie? Non grazie a un qualche rapporto che appartarrebbe all'ambito dell'*eros*, ma grazie a una sorta di obbligo interno: un obbligo che non è radicato nell'anima del filosofo come potrebbe esserlo un desiderio; un obbligo che rappresenta, invece, il compito stesso della filosofia: quello di essere non soltanto *logos*, ma anche *ergon*. Più precisamente: il filosofo stesso non deve essere soltanto *logos* (mero discorso, discorso nudo). Deve essere anche *ergon*. Quest'obbligo, e non più quell'*eros*, costituirà la ragione per cui il filosofo coglierà il *kairos*, l'occasione. Non si tratta ovviamente di uno spostamento di scarso rilievo: il motivo che spinge il filosofo a intervenire nella sfera della politica non è il suo desiderio verso l'individuo con cui sta parlando; è invece l'obbligo interno della filosofia in quanto *logos* a essere, in più, *ergon*. Questa è la prima osservazione che volevo fare.

Ecco ora la seconda osservazione. Preoccupato dal rischio di ridursi a essere mero discorso (*logos*), il filosofo, Platone, mi sembra sollevare un problema: un problema che, come vi dicevo prima, per l'appunto, è familiare e mal conosciuto. Quando si preoccupa di non essere soltanto *logos* – quando, invece di essere semplicemente *logos*, vuole avere a che fare proprio con il compito stesso (con l'*ergon*) – mi sembra che Platone sollevi una questione che potremmo chiamare quella del reale della filosofia. Cos'è il reale della filosofia? Dove si può trovare il reale della filosofia? Si vede subito in quale maniera Platone risponderà alla questione. O meglio: si vede che la maniera stessa in cui Platone pone la questione prova, in ogni caso, che per lui, almeno in quel momento, il reale della filosofia non è, non è più, non è soltanto il *logos*.

È necessario circoscrivere almeno un po' questo problema: che cos'è il reale della filosofia? Credo che questo problema relativo al reale della filosofia non consista nel chiedersi che cos'è, per la filosofia, il reale; nel chiedersi a quale referente, a quali riferimenti, si rapporti la filosofia; nel chiedersi qual è il reale a cui si rapporta la filosofia e con cui essa deve confrontarsi; nel chiedersi secondo quali parametri è possibile stabilire se la filosofia dica o non dica il vero. Interrogarsi sul

reale della filosofia, come fa, secondo me, questa settima lettera, significa chiedersi che cos'è, nella sua stessa realtà, la volontà di dire il vero: quell'attività del dire il vero, quell'atto di veridizione – che del resto può benissimo portare a ingannarsi e a dire il falso – del tutto particolare e singolare che chiamiamo filosofia. La questione sembra essere questa: come, in quale maniera, con quale modalità si iscrive nel reale il dire-il-vero filosofico, cioè quella forma particolare di veridizione che è la filosofia? Schematicamente, mi sembra che all'interno del problema posto da questa inquietudine – relativa a una filosofia che non deve essere soltanto *logos* ma anche *ergon* – diventino visibili, in maniera molto fugace ma comunque del tutto decisiva, la formulazione, il profilo e la chiarificazione della seguente questione: non ci si interroga su quale sia il reale che permette di dire se la filosofia dice il vero o il falso; ci si interroga, piuttosto, su quale sia il reale di questo dire-il-vero filosofico, su cosa fa sì che esso non sia semplicemente un discorso vano, a prescindere dal fatto che esso dica il vero o il falso.

Il reale del discorso filosofico: ecco ciò che in tale questione viene messo in gioco. E la risposta che ora bisognerà cercar di sviluppare – la risposta che viene data, o piuttosto che viene abbozzata in quella semplice frase che ricordavo la volta scorsa e a partire dalla quale ora ricomincio (cioè che la filosofia non vuole essere solo *logos* ma vuole anche aver a che fare con l'*ergon*) – ci appare in tutta la sua semplicità: la realtà, la prova con cui la filosofia si manifesterà come reale, non è il *logos* stesso; non è il gioco interno al *logos* stesso. La realtà, la prova con la quale e attraverso la quale la veridizione filosofica si manifesterà come reale, è il fatto che essa si rivolge – che può rivolgersi, che ha il coraggio di rivolgersi – a chi esercita il potere. Non ci devono essere malintesi. Non voglio assolutamente sostenere che in questo testo di Platone verrebbe definita una certa funzione della filosofia: cioè quella di dire il vero sulla politica, sulle leggi, sulla costituzione e di dare buoni consigli, utili ed efficaci, circa le decisioni da prendere. Vedremo invece, anche in questo stesso testo, come il fatto che il filosofo possa proporre delle leggi non venga preso in considerazione da Platone, o almeno venga collocato in un ambito assolutamente particolare e tutt'altro che

centrale. Il discorso filosofico che delimita la posizione propria di Platone non consiste nel dire il vero sulla politica, e non consiste nemmeno nel prescrivere imperiosamente ciò che dovrà essere la costituzione, la politica o il governo delle città. Stando a questo testo, mi sembra che per Platone la filosofia manifesti la sua realtà a partire dal momento in cui si inserisce nel campo della politica in forme che possono essere del tutto differenti: dare delle leggi, dare dei consigli a un principe, persuadere una folla ecc. La filosofia si inserisce nel campo politico in forme differenti: nessuna di loro è essenziale ma sottolinea sempre, in rapporto agli altri discorsi, la propria diversità. Ed è proprio questo che la distingue dalla retorica. Dal punto di vista della filosofia, la retorica – ma su questo dovremo soffermarci molto più a lungo – non è nient'altro che quello strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla, oppure ciò che vogliono i capi o il Principe. La retorica è un mezzo che permette di persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue. Al contrario, la prova della filosofia – la prova del reale propria della filosofia – non è la sua efficacia politica, ma il fatto che essa si introduca con la sua peculiare originalità all'interno del campo politico: il fatto che essa giochi un proprio ruolo in rapporto alla politica. È questo suo gioco specifico in rapporto alla politica – questa prova di realtà della filosofia in rapporto alla politica – che vorrei ora spiegare almeno un po', prendendo in considerazione soltanto un breve passaggio della settima lettera, dedicato a un aspetto che credo comunque abbastanza importante nella storia stessa del discorso filosofico; si tratta di quel breve passaggio in cui si dice che il filosofo non vuole essere semplicemente *logos* ma vuole anche avere a che fare con la realtà: viene qui sottolineato, mi sembra, uno dei tratti fondamentali di quella che è e di quella che sarà la pratica filosofica in Occidente. È vero: certuni hanno pensato per molto tempo, e pensano ancor oggi, che il reale della filosofia si regga sul fatto che essa può dire il vero, e può dirlo in particolar modo attorno alla scienza. Per molto tempo si è creduto, e lo si crede ancora, che il reale della filosofia consista in fondo nel fatto che essa può dire il vero sul vero, il vero del vero. Ma a me sembra (ed è ciò che viene segnalato in questo testo di Platone) che vi sia tutta

un'altra maniera di caratterizzare, di definire ciò che può essere il reale della filosofia, il reale della veridizione filosofica, a prescindere, ancora una volta, dal fatto che questa veridizione dica il vero o il falso. Ecco il marchio distintivo di questo reale: il fatto che la filosofia sia l'attività che consiste nel parlar vero, nel praticare la veridizione in rapporto al potere, e mi sembra che almeno da duemila e cinquecento anni questo sia stato, senza fallo, uno dei principi permanenti della sua realtà. In ogni caso, ciò che vorrei mostrarvi e dirvi oggi è in quale misura questa lettera VII e i suoi differenti sviluppi possano esser visti come una riflessione sul reale della filosofia, manifestato attraverso la veridizione esercitata nel gioco politico.

Non seguirò questa lettera, assai complessa, nello sviluppo dei suoi meandri e dei suoi dettagli, ma vorrei, un po' per schematizzare, raggruppare i suoi contenuti attorno a due grandi serie di questioni. In primo luogo, mi sembra che questa lettera, in molti dei suoi passaggi – alcuni disposti l'uno dopo l'altro e altri distribuiti in questo o in quel punto della trattazione –, risponda al seguente interrogativo: a quali condizioni si può essere certi che il discorso filosofico non sarà semplicemente *logos* ma sarà davvero *ergon* nel campo della politica? Detto altrimenti: a quali condizioni il discorso filosofico può incontrare la propria realtà, può attestare la propria realtà per se stesso e per gli altri? Seconda serie di questioni: che cos'ha realmente da dire la filosofia in questa funzione di realtà che verrà da essa esercitata, in questa assunzione della propria realtà che essa si assumerà nella sfera della politica? Questa seconda serie di questioni è di fatto talmente legata alla prima e ne deriva così direttamente che, lo vedrete, si potrà riassumerla, credo, abbastanza rapidamente. In compenso, credo che vi siano qui tre o quattro testi che possono illuminarci sulla prima serie di questioni. Cioè: a quali condizioni un *logos*, che pretende di essere e vuole essere un discorso filosofico, potrà effettivamente, come dice il testo, concernere il proprio compito e mettere mano al proprio lavoro? A quali condizioni potrà superare, e con successo, la prova della realtà?

Il primo testo di cui vorrei parlarvi [...*] si trova nella lettera VII, in 330c-331d. Perché il discorso filosofico possa

effettivamente incontrare la sua realtà, perché possa essere reale come veridizione filosofica, e non soltanto vaniloquio, la prima condizione – che può sembrare paradossale – riguarda i suoi destinatari. Perché la filosofia non sia un puro e semplice discorso ma proprio una realtà, bisogna che sia rivolta non a tutti e non a qualunque individuo, ma solo a coloro che vogliono ascoltare. Ecco cosa dice il testo. Comincia così: “Chi dà consigli a un malato, che segue un regime di vita che non va bene per la salute, sicuramente ha come primo suo dovere quello di farglielo cambiare; dopodiché, se il malato gli dà retta, può anche continuare a dargli i suggerimenti opportuni, ma se si rivela riluttante io sono del parere che sarà un uomo giusto, oltre che un buon medico, chi eviterà di dargli consigli, mentre invece sarà non solo un debole, ma un inetto del mestiere, chi accetterà di farlo”.⁴ E il paragrafo si conclude, un po’ più avanti (331d), così: “se [la patria] gli sembri che non sia ben retta” [cioè: nel caso in cui lo stato non sembri, al consigliere, al filosofo, ben governato; M.F.], “parli pure” [che lui, il filosofo, parli, nel caso in cui lo stato non sia ben governato; M.F.]; parli, “qualora non debba parlare invano, né, perché parla, morire [perché il filosofo parli bisogna dunque che sia sicuro del fatto che non parlerà invano o del fatto che non rischierà la morte; bisogna cioè che sia sicuro del fatto che il suo discorso non verrà, in ogni modo, rifiutato; M.F.]; ma non tenti di costringere con la forza la patria a mutar regime, qualora il miglior regime non possa essere instaurato senza esili e stragi di cittadini, e se ne stia tranquillo pregando il meglio a se stesso e alla città”.⁵

Essere ascoltato e trovare nell’uditore la volontà di seguire il consiglio che verrà dato: è questa la prima condizione dell’esercizio del discorso filosofico in quanto compito, in quanto lavoro, in quanto *ergon*, in quanto realtà. Bisogna dare consigli solo a chi accetta di seguirli. Altrimenti bisogna comportarsi come i medici, che se ne vanno quando i clienti e i malati non vogliono ascoltare le loro prescrizioni. Mi direte che tutto ciò è abbastanza banale, ma credo che si possa gettare un po’ di luce su questo testo seguendo questo confronto con la medicina: un luogo comune che si trova molto frequentemente in Platone, in tutta una serie di testi che in effetti rapportano o confrontano il consiglio politico alla pratica

della medicina. Avete in particolar modo un passaggio del libro IV della *Repubblica* (425e)⁶ e un passaggio del libro IV delle *Leggi* (720a e sgg.).⁷

Ma cosa significa esattamente questo riferimento alla medicina? Anzitutto questo: non solo nei testi platonici ma più generalmente in molti testi greci del IV secolo, e anche in testi successivi, la medicina viene definita, nelle sue linee essenziali, da tre caratteristiche. La prima: la medicina è un'arte fondata sulla congiuntura, sull'occasione, ma anche, al tempo stesso, sulla congettura, poiché si tratta, attraverso i segni prodotti, di riconoscere la malattia, di prevedere la sua evoluzione e di scegliere, conseguentemente, la terapeutica appropriata. Arte della congiuntura, arte della congettura, che si appoggia, beninteso, su una scienza, su una teoria, su delle conoscenze, ma che, a ogni istante, deve tener conto di queste condizioni particolari mettendo in gioco una pratica della decifrazione. La seconda: la medicina è sempre caratterizzata non solo come conoscenza al tempo stesso teorica e generale, di congettura e di congiuntura, ma anche come un'arte: come un'arte della persuasione. Il medico, il buon medico, è anche colui che è capace di persuadere il suo malato. Vi rinvio, ad esempio, alla famosa distinzione tra le due medicine presente nel libro IV delle *Leggi* (paragrafo 720 a-e).⁸ La prima è la medicina per gli schiavi praticata dagli schiavi stessi; poco importa che essi abbiano un laboratorio o che si spostino per le visite: questa medicina degli schiavi per gli schiavi è una medicina che si accontenta di impartire prescrizioni, di dire ciò che bisogna fare (medicina, medicinali, sacrifici, incisioni, amuleti ecc.). La seconda è la medicina libera per gente libera, esercitata da medici che sono essi stessi uomini liberi. Tale medicina è caratterizzata dal fatto che medico e malato parlano tra loro. Il malato fa sapere al medico di cosa soffre, qual è il suo regime, come ha vissuto ecc. In cambio il medico spiega al malato perché il suo regime non era buono, perché si è ammalato e cosa deve fare, ora, per guarire: fa tutto questo finché il paziente non sia effettivamente persuaso di doversi curare seguendo le prescrizioni ricevute. La buona medicina, la grande medicina, la medicina libera è dunque un'arte del dialogo e della persuasione. La terza: viene infine individuata una terza caratteristica per definire in termini generali la

medicina: la buona medicina non riguarda solo questa o quella malattia che si tratterebbe di curare; la buona medicina è un'attività, un'arte, che tiene in considerazione e che prende in carico la vita intera del malato. Bisogna impartire prescrizioni, è vero, perché la malattia sparisca, ma bisogna anche stabilire tutto un regime di vita. Ed è proprio a proposito di questo regime di vita che la persuasione, esercitata dalla medicina e dal medico, diventa uno dei compiti più importanti e più decisivi. Perché il malato guarisca realmente, e perché possa ormai evitare ogni altra malattia, bisogna che accetti di cambiare tutto ciò che riguarda le sue bevande, i suoi cibi, i suoi rapporti sessuali, i suoi esercizi: tutto il suo stile di vita. La medicina riguarda tanto il regime che la malattia.

Se si considerano questi tre aspetti della medicina, così frequentemente evocati da Platone per caratterizzarla – se si considerano dunque queste differenti annotazioni rapportandole a quello che è il compito del consigliere, del consigliere politico, di cui si dice, nella lettera VII, che deve comportarsi come un medico –, si constata che il suo ruolo non sarà quello di esercitare la funzione di un governante che deve prendere delle decisioni nell'ambito dell'ordinaria amministrazione. Il filosofo, in quanto consigliere politico, deve intervenire solo quando le cose vanno male, quando vi è malattia [...]. Nel qual caso egli dovrà diagnosticare in cosa consista il male della città e al tempo stesso cogliere l'occasione per intervenire e per ristabilire l'ordine delle cose. Il suo è dunque un ruolo critico, se volete, cioè un ruolo che viene giocato nell'ambito della crisi, o comunque nell'ambito del male, della malattia e della coscienza che le cose non vanno: una coscienza presente nel malato e in questo caso nella città e nei cittadini. In secondo luogo, il ruolo della filosofia, del filosofo, non sarà assimilabile a quello dei medici degli schiavi, che si accontentano di dire: ecco ciò che bisogna fare, ecco ciò che non s'ha da fare, ecco cosa è necessario prendere, ecco cosa non si deve prendere. Il ruolo del filosofo deve somigliare a quello dei medici liberi che si rivolgono a gente libera: che cioè persuadono nel momento stesso in cui prescrivono. Certo, il filosofo deve dire cosa bisogna fare, ma deve spiegare perché occorre farlo, ed è proprio in questo senso che egli non sarà semplicemente un legislatore che

indica a una città come deve essere governata e a quali leggi deve obbedire. Il ruolo del filosofo sarà effettivamente quello di persuadere gli uni e gli altri: i governanti e i governati.

In terzo luogo, il filosofo non dovrà soltanto dare consigli e pareri in funzione di questo o di quel male che colpisce la città. Bisognerà anche che egli ripensi interamente il regime della città: come quei medici che non pensano solo a guarire i mali attuali, ma che vogliono prendere in considerazione la vita del malato nella sua interezza facendosene carico. Ebbene, l'oggetto dell'intervento del filosofo è il regime della città nella sua interezza, cioè la sua *politeia*.*

Ci si può chiedere se questa definizione del compito del consigliere filosofico – un compito inteso come capacità di persuadere e come possibilità di rimettere in discussione tutta la *politeia* – non sia in un certo senso un po' in contraddizione con il passaggio della lettera V₉ che vi avevo citato, dove Platone afferma: in ogni modo, vi è un certo numero di *politeiai* differenti le une dalle altre; vi è la costituzione democratica, quella aristocratica e quella che affida il potere a un solo individuo. In una lettera che doveva accompagnare l'arrivo di un consigliere presso il re di Macedonia (Perdicca), egli diceva: poco importa, in fondo, qual è la *politeia*; il problema è quello di ascoltare, comprendere e sapere qual è la voce propria di ciascuna *politeia*, qual è la sua *phone*, poiché il male per una città consiste in genere nel fatto che la *phone* (la voce) della *politeia* non corrisponde alla sua natura. Sembra, qui, che il problema da risolvere, per il consigliere, sia non semplicemente quello di adeguare la voce della città alla sua *politeia*, ma davvero quello di ripensare la *politeia*. Si può dunque immaginare, supporre, subodorare una contraddizione tra ciò che viene detto nella lettera VII e ciò che viene detto nella lettera V, con l'aggiunta di un'ovvia osservazione: siccome la lettera V è molto chiaramente apocrifia, e in ogni caso più tarda della lettera VII, questa contraddizione non pone troppi problemi. In compenso, sembra proprio che questa ingiunzione a prendere in considerazione tutta la *politeia* della città facendosene carico sia un po' in contraddizione anche con altri passaggi di questa stessa lettera VII, e in particolar modo con quel passaggio così enigmatico in cui Platone afferma: in ogni modo, il filosofo non deve assolutamente diventare il

nomoteta, il legislatore, colui che stabilisce le leggi di una città. Di fatto, mi sembra che Platone, parlando, qui, della necessità, per il buon consigliere, di prendere in considerazione tutta la *politeia* (così come un buon medico prende in considerazione l'intero regime di vita), non intenda la *politeia* nel suo significato in qualche modo ristretto e istituzionale, che rinvia al quadro legale entro cui la città deve vivere. Ciò che egli intende, credo, per *politeia*, è proprio il regime della città, cioè l'insieme costituito dalle sue leggi, ma anche, nel contempo, la convinzione con cui governanti e governati osservano queste leggi giudicate buone, e infine la maniera in cui queste stesse leggi vengono concretamente messe in pratica nella città. Alla *politeia*, nel suo significato strettamente letterale - cioè al quadro istituzionale della città - bisogna anche aggiungere questa convinzione, questa persuasione dei governanti e dei cittadini: bisogna aggiungere la maniera stessa in cui questa persuasione si traduce negli atti. La *politeia*, intesa in senso lato, è costituita da tutto questo.

Mi sembra che venga messa in gioco proprio questa *politeia* intesa in senso lato, quando Platone confronta la funzione del consigliere politico con quella del medico, e quando, di conseguenza, mette in evidenza il fatto che il consigliere deve prendere in considerazione la *politeia* nella sua interezza. A che cosa deve rivolgersi, in fondo, il consigliere? Ebbene, mi sembra che sostanzialmente il consigliere, così come lo definisce Platone confrontandolo al medico, non sia affatto colui che deve parlare, lo ripeto, per imporre le leggi fondamentali alla città nel momento della sua nascita o come cornice istituzionale, ma colui che deve rivolgersi, in fondo, alla volontà politica. Egli deve dare forma a questa volontà, sia essa quella del monarca, dei capi oligarchici o aristocratici, oppure dei cittadini. Ma se il filosofo si rivolge a questa stessa volontà politica che anima e che fa vivere la *politeia* - che si lascia persuadere dalle leggi, che le accetta, che le riconosce come leggi buone e che vuole effettivamente applicarle - bisogna anche ben capire che egli può rivolgersi a tale volontà politica solo se essa è in qualche modo una volontà buona: cioè se vi è nel Principe, nei capi e nei cittadini l'effettiva volontà di ascoltare il filosofo. Se essi non vogliono ascoltarlo - se cioè,

come precisa la parte conclusiva del testo, si pensa che quelle del filosofo non siano altro che parole al vento, o se, peggio ancora, si mette a morte il filosofo -, si è comunque di fronte a un rifiuto e la filosofia, in questo caso, non può incontrare la propria realtà. Il filosofo che parla senza essere ascoltato, così come il filosofo che parla sotto la minaccia della morte, non fa nient'altro, in fondo, che parlare a vuoto, che parlare al vento. Se vuole che il suo sia un discorso reale, un discorso di realtà - se vuole che la sua veridizione filosofica appartenga effettivamente alla sfera del reale - bisogna che sia ascoltato, inteso e accettato proprio dai suoi destinatari. Perché la filosofia esista nel reale, non basta che venga formulata da un filosofo. La filosofia esiste nel reale, incontra il suo reale, solo se al filosofo che tiene il suo discorso corrispondono l'attesa e l'ascolto di chi vuole essere persuaso dalla filosofia. Credo che si incontri qui quello che potremmo chiamare il primo cerchio (ne troveremo altri nel testo). È il cerchio dell'ascolto: la filosofia può rivolgersi solo a quelli che vogliono ascoltarla. Un discorso che sia solo protesta, contestazione, grido e collera contro il potere e la tirannia, non apparterebbe alla filosofia. Nemmeno un discorso improntato alla violenza, che si introducesse nella città per effrazione - e che diffondesse attorno a sé la minaccia e la morte - riuscirebbe a incontrare, nemmeno lui, la propria realtà filosofica. Se il filosofo non viene ascoltato, a tal punto da venir minacciato di morte - e ancora: se il filosofo è violento, a tal punto che il suo discorso può portare la morte agli altri - la filosofia, in entrambi i casi, non può incontrare la propria realtà: viene meno alla prova di realtà. La prima prova di realtà del discorso filosofico sarà l'ascolto che riceve.

Di qui, evidentemente, tutta una serie di conseguenze gravi e importanti, che si possono elencare rapidamente: la filosofia presuppone sempre la filosofia; la filosofia non può parlare solo a se stessa; la filosofia non può proporsi come violenza; la filosofia non può presentarsi come tavola delle leggi; non si può scrivere e far circolare la filosofia alla stregua di un testo che potrebbe cadere nelle mani di tutti o di chiunque. Il reale della filosofia - quella che per noi è la sua prima caratteristica - consiste nel fatto che essa si rivolge alla volontà filosofica. Ultima conseguenza: voi potete constatare in che cosa la

filosofia sia del tutto differente, per l'appunto, dalla retorica (avremo ovviamente modo di riprendere in seguito questo tema). La retorica è proprio ciò che può dispiegarsi e trovare la propria efficacia anche a prescindere dalla volontà di chi ascolta. Fa parte del gioco della retorica afferrare in qualche modo, suo malgrado, la volontà degli uditori per farne ciò che vuole. La filosofia, al contrario, modestamente o imperiosamente – se volete e nel modo in cui lo volete – può esistere solo nella misura in cui viene ascoltata; sotto questo profilo, essa non è una retorica, e non può essere che il contrario di una retorica. Tale ascolto, e quindi la sua attesa di essere ascoltata, fa parte della realtà della filosofia. Ecco il primo aspetto, credo, che si può ricavare da questa prima spiegazione fornita da Platone a proposito del ruolo del consigliere. Se è andato in Sicilia è perché aveva ricevuto una promessa di ascolto. Se il suo discorso in Sicilia si è proprio rivelato come un *logos* inutile, è appunto perché questo ascolto non ha avuto luogo e la promessa che gli era stata fatta personalmente è stata disattesa da colui che doveva ascoltarlo. Ecco il primo tema che si incontra.

Il secondo tema, immediatamente collegato al primo, consiste nella seguente questione: se è vero che la filosofia ricava il suo grado di realtà solo dal fatto di poter essere ascoltata, com'è che si possono riconoscere coloro che la ascolteranno? Com'è che il filosofo sarà in grado di accettare la prova di realtà a partire dalla certezza relativa all'ascolto che gli capiterà di ricevere? Problema importante. Problema che è anche, come ricordate, il problema di Socrate. Anche Socrate si chiedeva se valesse la pena rivolgersi a questo o a quel giovane per cercare di convincerlo. E voi sapete che la certezza di poter essere ascoltato, Socrate la chiedeva e la vedeva – o pensava di vederla – nella bellezza dei ragazzi, o in ogni caso in ciò che si poteva leggere nel volto e nello sguardo di un ragazzo. Vale qui, è evidente, un criterio del tutto diverso, e si tratta di tutt'altro. La prova che permetterà di decidere se si può essere ascoltati o meno viene spiegata da Platone al paragrafo 340b [...*], che a mia volta vorrei ora spiegare. Nella lettera questo passaggio è di fatto abbastanza distante dal passaggio che vi ho appena letto, anche se si avvicina ad esso logicamente in maniera piuttosto chiara. Si

tratta di una spiegazione che non ci riporta al primo viaggio politico in Sicilia (cioè, cronologicamente, al secondo), ma al secondo viaggio politico (cioè, cronologicamente, al terzo). Ma per comodità espositiva io li avvicino, se volete, poiché credo che questo passaggio (dove ci si chiede: come riconoscere, a quale prova sottomettere quello a cui ci si rivolge?), sia direttamente connesso alla questione che menzionavo poco fa: non si può parlare, e la filosofia non può essere un discorso reale, non può essere realmente una veridizione, se non si rivolge a chi vuole ascoltarla. Questione: come riconoscere coloro che possono e vogliono ascoltare? Allora leggiamo rapidamente, se volete, questo testo: “Una volta arrivato, pensai che prima di tutto dovevo ottenere una dimostrazione tangibile che davvero Dionisio si era infiammato per la filosofia, e non erano inconsistenti le dicerie che si erano sparse ad Atene”.¹⁰ Come vedete, viene qui presentato, molto direttamente, il problema dell’ascolto: come sapere se ci sarà ascolto? “Per far ciò, esiste un modo non ignobile, che è particolarmente adatto coi tiranni, soprattutto quando siano pieni di insegnamenti poco assimilati, come io mi accorsi, subito dopo l’arrivo, essere il caso di Dionisio. Bisogna dunque mostrare loro in che consiste l’agire filosofico [a questo proposito, torneremo presto sulle parole greche, e infine sulla maniera in cui bisogna rafforzare questa traduzione; leggiamola semplicemente; M.F.], qual è il suo carattere, in quali azioni si esplica, e quanta fatica comporta. Chi ascolta queste spiegazioni, ritiene – posto che sia autenticamente filosofo, degno di un tale agire e dotato d’indole divina – di stare ricevendo l’insegnamento relativo a una strada mirabile, che vuole percorrere subito e a ogni costo, né pensa che si possa vivere diversamente da così. Intrapresa dunque questa fatica e unendo il suo sforzo a quello di chi lo guida, non si dà per vinto prima d’esser giunto al fine, o comunque di avere acquisito la capacità di procedere anche senza un maestro. In questo modo, e pensando in queste guise, vive un uomo siffatto; e fa certamente quello che è solito fare nella vita comune, ma in ogni momento, e comunque, si attiene alla filosofia e a quella condotta di vita quotidiana che possa facilitargli l’apprendimento e renderlo pronto di memoria e di ragionamento, pur nella sobrietà. Sempre dunque avrà in odio

tutto quel che da ciò differisce [e il testo qui si conclude; salto alcune righe; M.F.]. [...] Questa è una prova chiara, la più sicura che si possa fare su persone che sono dedite alla mollezza e non sanno resistere fino in fondo alla fatica, che pertanto non possono accusare la loro guida, ma solo se stessi, se non sono capaci di fare ciò ch'è necessario alla filosofia".¹¹

Primo elemento da mettere in risalto in questo testo è il carattere molto esplicitamente, molto solennemente sperimentale e metodico che Platone assegna al suo criterio valutativo. Non è semplicemente, come nel caso di Socrate, una percezione, una intuizione che gli faceva indovinare attraverso la bellezza di un ragazzo qual era la qualità della sua anima. Si trattava, in questo caso, di un metodo, di un metodo chiaro: di un metodo che deve essere perfettamente determinante e che deve fornire dei risultati indubitabili. Ora, in che cosa consiste questo metodo? Si tratta di un metodo "particolarmente adatto coi tiranni", dice il testo, "soprattutto quando siano pieni di insegnamenti poco assimilati". Ai tiranni si deve "mostrare" (e qui seguo la traduzione) "in che consiste l'agire filosofico, qual è il suo carattere, in quali azioni si esplica, e quanta fatica comporta". Ecco cosa ci trasmette il testo greco, tradotto in maniera molto approssimativa, grezza e parola per parola: a questa gente, a questi tiranni, bisogna mostrare cos'è *to pragma*¹² (cos'è questa cosa, la cosa stessa: tornerò su questo); attraverso quali attività, quali pratiche (*di'hoson pragmaton*) si esercita, e quale fatica implica e presuppone (*kai hoson ponon ekhei*).

Voi vedete che in questo testo la parola *pragma* ricorre due volte. Nella lingua greca ha due significati. In termini grammaticali o in termini logici, *pragma* è il referente di una parola o di una proposizione. E Platone, qui, dice molto chiaramente che occorre mostrare a questi tiranni cos'è *to pragma* (cos'è il referente), cos'è la filosofia nella sua realtà. Pretendono di sapere cos'è la filosofia: ne conoscono qualche parola, ne hanno colto delle inezie, degli esili rami, e credono che si tratti della filosofia. Bisogna mostrare loro *pan to pragma*: il reale della filosofia nel suo insieme, tutto il reale della filosofia, tutto ciò che la filosofia è quanto al suo referente, al referente della nozione stessa di filosofia. In che cosa consisterà questo *pragma* della filosofia, questo reale

della filosofia? Bisogna mostrarlo "*hoion te kai di' hoson pragmaton kai ponon ekhei*". Cos'è questo *pragma*? Sono i *pragmata*. E i *pragmata* cosa sono? Ebbene: sono gli affari, le attività, le difficoltà, le pratiche, gli esercizi, tutte le forme di pratica a cui bisogna addestrarsi e dedicarsi: pratiche per le quali è necessario far fatica; pratiche che richiedono un'effettiva fatica. Abbiamo qui il secondo significato della parola *pragma*, che non è più il referente di una parola, o di una proposizione. I *pragmata* sono le attività: tutto ciò di cui ci si occupa, tutto ciò a cui è possibile dedicarsi. E *pragmata*, come sapete, si oppone in questo senso a *skhole*, che è il tempo libero. A dire il vero, la *skhole* filosofica, il tempo libero filosofico, consiste proprio nell'occuparsi di un certo numero di cose che sono i *pragmata* della filosofia.

In ogni caso, il termine *pragma* viene qui utilizzato con una doppia accezione, che si presenta così: come leggiamo nel testo, bisogna mostrare ai tiranni, o a coloro che credono di conoscere la filosofia, cos'è il reale della filosofia, cosa significa filosofare, a cosa si riferisce realmente la parola "filosofia". Come si mostra loro tutto questo? Facendo vedere che il "filosofare" consiste proprio in tutta una serie di attività e di *pragmata* che costituiscono le pratiche filosofiche. Ciò che dice questo testo non è né più né meno che questa cosa, tuttavia fondamentale: il reale della filosofia, il reale del filosofare, ciò a cui si rapporta la parola filosofia, è un insieme di *pragmata* (di pratiche). In ogni caso, il termine *pragma* ha un doppio senso, che è questo: come leggiamo nel testo, bisogna mostrare ai tiranni, o a coloro che credono di conoscere la filosofia, cos'è il reale della filosofia, cosa significa filosofare, a cosa si riferisce realmente la parola "filosofia". Come si mostra loro tutto ciò? Facendo vedere che il "filosofare" consiste proprio in tutta una serie di attività e di *pragmata* che costituiscono le pratiche filosofiche. Ciò che dice il testo non è né più né meno che questa cosa, tuttavia fondamentale: il reale della filosofia, il reale del filosofare, ciò a cui si rapporta la parola filosofia, è un insieme di *pragmata* (di pratiche). Il reale della filosofia sono le pratiche della filosofia. Quali sono? Ebbene, è esattamente questo il contenuto sviluppato dal testo a partire da tale frase. Qui si possono ritrovare tre serie di indicazioni.

Le pratiche della filosofia - potete constatarlo - sono

rappresentate come una strada da percorrere: una strada che deve essere subito riconosciuta da colui che si vuole esaminare e mettere alla prova; dal momento in cui gliela si indica, egli deve dimostrare che è quella la strada da lui prescelta, che è quella la strada da percorrere: deve dimostrare di voler arrivare proprio al termine di quella strada e di non poter vivere altrimenti. “*Ou bioton allos*”: non è possibile per lui vivere altrimenti. Questa scelta filosofica – questa scelta del cammino filosofico – è una delle condizioni prime. In un secondo momento, dopo aver operato tale scelta filosofica, il candidato sottoposto alla prova deve affrettarsi con tutte le sue forze, deve affrettarsi anche sotto la direzione di una guida che gli indichi il cammino, che lo prenda per mano e che gli faccia percorrere la strada prescelta. Dunque il candidato, colui che viene sottoposto alla prova, deve affrettarsi con tutte le sue forze; deve incentivare e spronare anche la sua guida, in modo da raggiungere lo scopo il più presto possibile. Di più: all’interno di queste attività (di questi *pragmata* della filosofia), bisogna che egli non allenti i suoi sforzi; deve sempre lavorare e faticare fino al termine del percorso. Vi è un’altra indicazione che trovate nel testo: deve sottrarsi alla direzione di chi lo guida solo se ha conquistato abbastanza forza da muoversi senza il suo istruttore e da dirigere se stesso. Questa è una prima serie di indicazioni.

Subito dopo trovate una seconda serie di indicazioni importanti: “In questo modo, e pensando in queste guise, vive un uomo siffatto; e fa certamente quello che è solito fare nella vita comune, ma in ogni momento, e comunque, si attiene alla filosofia e a quella condotta di vita quotidiana che possa facilitargli l’apprendimento e renderlo pronto di memoria e di ragionamento, pur nella sobrietà”.¹³

Questo testo è dunque importante perché, come vedete, indica che la scelta della filosofia deve esser fatta una volta per tutte, deve esser mantenuta fino in fondo e non deve interrompersi fino alla conclusione del percorso. Ma dall’altro lato, come appare nello sviluppo dell’argomentazione, questa scelta della filosofia non è incompatibile con le azioni ordinarie: è una scelta che offre la possibilità di utilizzare e di mettere in gioco la filosofia anche nella vita ordinaria e nel corso delle azioni che dobbiamo compiere giorno per giorno. Si

è filosofi fin nelle azioni più ordinarie, e questa pratica della filosofia si traduce in tre capacità, in tre forme di attitudine e di atteggiamento: essere *eumathes*, cioè imparare facilmente; essere *mnemon*, cioè avere una buona memoria e conservare in permanenza nella mente – in maniera viva, presente, attiva – tutto ciò che si è appreso in quanto *eumathes*. Si è dunque *eumathes*, si è *mnemon* (si conserva la memoria di ciò che si è appreso), e si è infine *logizesthai dynatos* (si è capaci di ragionare, cioè: in una data situazione e in una data congiuntura si sa utilizzare il ragionamento e applicarlo per prendere la decisione giusta). Vi è dunque, come vedete, da un lato tutta una prima serie di indicazioni che dicono in che cosa deve consistere la scelta filosofica nel suo principio, nella sua permanenza, nel suo sforzo ininterrotto, e dall'altro lato tutta una serie di indicazioni che mostrano come questa scelta filosofica si intrecci e si innesti immediatamente e continuamente sull'attività quotidiana.

Se si confronta questo testo all'altro testo, cioè all'*Alcibiade*, di cui vi parlavo poco fa – un testo che avevo commentato la volta scorsa – si vede che la definizione del rapporto tra la filosofia e, diciamo, l'attività politica, è molto differente. Alcibiade infatti, come ricordate, era dunque posseduto dal desiderio di esercitare il potere – un potere unico ed esclusivo – nella città. A questo punto Socrate lo prende, lo afferra per la manica e gli dice: ma tu lo sai come puoi esercitare questo potere? Si ha qui, subito dopo, un dialogo molto lungo, durante il quale emerge il fatto che Alcibiade non sa nemmeno cosa sia la giustizia o il buon ordine, o la buona armonia che egli vuole far regnare nella città: è necessario che egli impari tutto questo. Ma non può farlo senza occuparsi di se stesso, anzitutto e per prima cosa. Ora, occuparsi di se stesso significa conoscere se stesso. Il che, per Alcibiade, implica la conversione del suo sguardo verso la propria anima: è nella contemplazione della propria anima o nella percezione dell'elemento divino presente in essa che egli può percepire i fondamenti di quella che è l'essenza della giustizia, riuscendo così a conoscere i fondamenti e i principi di un governo giusto. Vi è dunque in questo l'immagine – o piuttosto la definizione – di un cammino filosofico: un cammino che si rivela infatti assolutamente indispensabile, in questo caso, per l'azione

politica. Ma questo cammino filosofico, come vedete, assume nell'*Alcibiade* la forma di un ritorno di sé su se stessi: contemplando se stessa, l'anima contempla delle realtà che possono fondare un'azione politicamente giusta.¹⁴

Sono tutt'altra cosa, in questo contesto, le pratiche filosofiche che costituiscono il reale della filosofia: cioè la scelta filosofica, l'attività filosofica, i *pragmata* filosofici che sono indispensabili e che costituiscono il *pragma* (il reale) della filosofia. Non si tratta assolutamente di sguardo: si tratta di cammino. Non si tratta assolutamente di una conversione; si tratta, al contrario, di seguire un cammino che ha un'origine e una meta. E lungo questo cammino c'è tutto un lavoro lungo e penoso da garantire. L'attaccamento, infine, di cui si parla in questo testo, non è l'attaccamento alle realtà eterne: è la pratica della vita quotidiana, è questa specie di attività che si sviluppa giorno per giorno, all'interno della quale il soggetto dovrà mostrarsi *eumathes* (capace di imparare), *mnemon* (capace di ricordarsi), *logizesthai dynatos* (capace di ragionare). Nel caso della grande conversione definita nell'*Alcibiade*, il problema era quello di sapere, quando il soggetto aveva acquisito la capacità di contemplare la realtà, come poteva ridiscendere e applicare effettivamente alla vita quotidiana ciò che aveva visto. Vi ricordate anche, d'altronde, come era difficile, nella *Repubblica*, rispedire nella caverna coloro che avevano, una volta, contemplato la realtà esterna alla caverna. Si tratta qui di tutt'altro. Si tratta di una scelta che deve essere compiuta fin dal principio: di una scelta che deve essere compiuta una volta per tutte e che deve poi svilupparsi, svolgersi e quasi valorizzarsi nell'assiduo lavoro della vita quotidiana. È una conversione di tutt'altro genere. Nell'*Alcibiade* vi è la conversione dello sguardo verso un'altra cosa. Qui, invece, si ha una conversione che si definisce attraverso una scelta iniziale, un cammino e un'applicazione. Conversione non dello sguardo ma della decisione. Conversione che non tende alla contemplazione, alla contemplazione di se stessi, ma che nell'attività di tutti i giorni – sotto la direzione di una guida e seguendo un cammino che sarà lungo e penoso – deve permettere, insieme, l'apprendimento, la memoria e i buoni ragionamenti.

Si può trarre evidentemente da tutto questo un certo numero

di conseguenze. La prima, lo avete visto, è che abbiamo in questo testo, mi sembra, la definizione di un altro cerchio. Poco fa, a partire dal passaggio precedente, avevo evocato il cerchio dell'ascolto, laddove cioè il dire-il-vero filosofico, la veridizione filosofica, presuppone nell'altro la volontà dell'ascolto. Qui abbiamo un altro cerchio, del tutto differente, che non è più il cerchio dell'altro, ma il cerchio di se stessi. Si tratta in effetti di questo: il reale della filosofia non lo si incontra, non lo si riconosce, non lo si effettua che nella pratica stessa della filosofia. Il reale della filosofia è la sua pratica. Ancora più precisamente – ed è questa la seconda conseguenza che bisogna trarre –, il reale della filosofia è la sua pratica, ma non intesa come pratica del *logos*. Come dire: non si tratterà della pratica della filosofia intesa come discorso; non si tratterà della pratica della filosofia intesa come dialogo; si tratterà della pratica della filosofia intesa come “pratiche”, al plurale, cioè la pratica della filosofia nelle sue pratiche e nei suoi esercizi. Terza conseguenza, evidentemente capitale, contenuta nella risposta a queste domande: su che cosa vertono questi esercizi? Di che cosa si tratta in queste pratiche? Ebbene, si tratta molto semplicemente del soggetto stesso. Come dire: è nel rapporto a sé, nel lavoro di sé su se stessi, in questa modalità di azione di sé su se stessi che il reale della filosofia sarà in effetti manifestato e attestato. La filosofia incontra il suo reale nella sua pratica, intesa come l'insieme delle pratiche attraverso cui il soggetto si rapporta a se stesso, elabora se stesso, lavora su di sé. Il lavoro di sé su se stessi è il reale della filosofia.

Ecco il secondo testo che volevo commentare in questa settimana letteraria. C'è un terzo testo che commenterò tra breve, se volete, e che ci farà arrivare, credo, a un terzo cerchio, a una terza definizione, a un terzo approccio a questo reale della filosofia.

Note

¹ “Convincere un solo uomo era sufficiente per assicurare all'impresa il più felice degli esiti”: Platon, lettre VII, 328c, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1: *Lettres*, trad. J. Souilhé, cit., p. 33 [Platone, Lettera VII, 328c, in *Lettere*, introduzione di D. Del

Corno, trad. fr. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 2001⁶, p. 153].

² Cfr. su questo punto le lezioni di gennaio 1983 in *L'Herméneutique du sujet*, cit. [*L'ermeneutica del soggetto*, trad. it. cit.].

³ “Se ti avessi visto soddisfatto dei beni che t’ho enumerato, e convinto a passare la vita nel godimento di questi [*en toutois katabionai*], già da tempo avrei troncato il mio amore”: Platon, *Alcibiade*, 104e, trad. fr. di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1970, p. 61 [Platone, *Alcibiade primo*, trad. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 16].

⁴ Platon, lettre VII, 330c-d, cit., p. 36 [trad. it. cit., pp. 158-161].

⁵ Ivi, 331d, p. 37 [trad. it. cit., pp. 162-165].

⁶ Platon, *La République*, 425e-426a, trad. fr. di E. Chambry, cit., pp. 71-72 [trad. it. cit., pp. 556-559].

⁷ Cfr. *infra*, nota 8.

⁸ Platon, *Les Lois*, livre IV, trad. fr. di E. des Places, cit., pp. 71-72 [trad. it. cit., pp. 372-377].

⁹ Cfr. la nota 2 del capitolo precedente.

¹⁰ Platon, lettre VII, 340b, in *Lettres*, cit., p. 49 [trad. it. cit., pp. 188-189].

¹¹ Ivi, 340b-341a, pp. 49-50 [trad. it. cit., pp. 188-191].

¹² Cfr. una prima analisi di questo concetto – in riferimento agli esercizi spirituali, e più precisamente all’ascolto filosofico – in *L'Herméneutique du sujet*, cit., p. 322 [trad. it. cit., pp. 298-299]. Si veda anche l’articolo di P. Hadot su questa nozione in *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, a cura di P. Aubenque, Vrin, Paris 1980.

¹³ Platon, lettre VII, 340d, in *Lettres*, ed. cit., p. 49 [trad. it. cit., pp. 188-191].

¹⁴ Cfr. su questo punto le lezioni del gennaio 1982 in *L'Herméneutique du sujet*, cit. [trad. it. cit., pp. 3-146].

* M.F. aggiunge: Non è quello che vi ho distribuito; quello che vi ho distribuito cercherò di commentarlo tra breve.

* Il manoscritto qui precisa: “Ciò che dice la lettera settima è molto vicino a ciò che viene detto nella *Repubblica* (426a-427a). Vale la pena di cominciare a prendersi cura della città soltanto se è possibile modificare la *politeia* e la maniera in cui essa è *politeuomené*”.

* M.F. aggiunge: È questo il testo che ho fatto fotocopiare e del quale ho distribuito qualche esemplare. Scusatemi di non averne abbastanza, ma non si sa mai quanti siete...

Lezione del 16 febbraio 1983

Seconda ora

Lo scacco di Dionisio – Il rifiuto platonico della scrittura – Mathemata versus synousia – La filosofia come pratica dell'anima – La digressione filosofica della lettera VII: i cinque elementi della conoscenza – Il terzo cerchio: il cerchio della conoscenza – Il filosofo e il legislatore – Osservazione conclusiva sulle interpretazioni contemporanee di Platone.

[...*] La prima questione trattata in questa serie di testi da me analizzati per voi era relativa all'ascolto: la filosofia non sarà un discorso; sarà reale solo a patto di essere ascoltata. Il discorso filosofico, inoltre, non sarà reale se non verrà accompagnato, sostenuto ed esercitato come una pratica e attraverso una serie di pratiche. Era il secondo punto.

Ecco ora un terzo insieme di testi: quelli che si riferiscono alla prova a cui Platone ha effettivamente sottoposto Dionisio, o piuttosto alla maniera in cui Dionisio si è rivelato incapace di rispondere positivamente a tale prova. Il testo che vi ho distribuito poco fa, lo ricordate, mostrava proprio che si tratta di una prova sistematica, presentata da Platone come mezzo certo e sicuro. Nelle righe e nelle pagine che seguono Platone mostra come in questa prova Dionisio abbia fallito. Di fatto, questo lungo sviluppo può essere scandito nella maniera seguente. In primo luogo lo scacco di Dionisio: in che modo, per quale ragione e per quale mancanza in rapporto alla filosofia Dionisio ha fallito? In secondo luogo vi è quindi il versante positivo di questa critica, di questo fallimento di Dionisio, cioè una certa teoria della conoscenza.

Cominciamo dal versante negativo: in che modo Dionisio ha fallito nella prova della filosofia, in quella prova del *pragma* della filosofia, in quella prova del reale della filosofia che deve consistere nei *pragmata*, nelle pratiche stesse della filosofia?

Platone mette in evidenza lo scacco di Dionisio in due modi. Ce lo presenta con due segni. Prima abbiamo un segno interamente negativo: Dionisio ha rifiutato di scegliere proprio il lungo cammino della filosofia che gli era stato indicato. Non aveva ascoltato la prima lezione di filosofia poiché credeva di conoscere già le cose più importanti (*ta megista*). Credeva di saperne ormai abbastanza e di non aver bisogno di essere ulteriormente formato.¹ Tutto questo è semplice. Ma c'è dell'altro: oltre a questa dimostrata incapacità di seguire il lungo cammino della filosofia, cioè di imboccare l'ardua strada degli esercizi e delle pratiche, Dionisio ha commesso un altro errore, in qualche modo diretto e immediato. Ha commesso positivamente un errore, molto interessante e molto importante: ha scritto, effettivamente, un trattato di filosofia.² Per Platone, il fatto di aver scritto questo trattato di filosofia è il segno della sua incapacità di incontrare il reale della filosofia. In realtà, tale testo è stato scritto da Dionisio dopo la visita di Platone, e Platone lo evoca semplicemente come una sorta di segno *a posteriori* del fatto che la sua visita non poteva in effetti aver successo; Dionisio era infatti quello che un po' più tardi avrebbe dovuto scrivere un trattato sulle questioni più importanti della filosofia, al fine di testimoniare il proprio valore e di far vedere che i torti stavano dalla parte di Platone. Come afferma Platone, egli ha così commesso due errori.

Ha voluto farsi passare come l'autore di testi che in realtà non erano nient'altro che la trascrizione delle lezioni ricevute; ma non sta qui la ragione essenziale del rimprovero, dalla quale potrà dipendere l'andamento delle cose. Voler scrivere su questioni di filosofia, e su quelle più importanti, significa dimostrare che non si è capito nulla della filosofia stessa. Questo scritto di Platone, evidentemente capitale, può essere accostato a un altro scritto, conosciuto e citato spesso come prova, manifestazione ed espressione ultima del grande rifiuto della scrittura da parte di Platone. Come sapete, lo scritto in cui viene espresso il grande rifiuto della scrittura è la parte conclusiva della lettera II, laddove Platone afferma: "Valuta questo, e bada di non doverti pentire, un giorno, di aver lasciato diffondersi queste dottrine in modo non degno. La miglior custodia (*megiste phylake*) sarà l'apprenderle senza metterle per iscritto; è impossibile infatti che le cose scritte

non si diffondano, ed è per questo che non ho mai messo per iscritto niente del genere: non esiste, e non esisterà mai, un trattato firmato da Platone; ciò che al presente va sotto questo nome, è la dottrina di Socrate, al tempo della sua fiorente giovinezza. Stai bene, e dammi retta: appena avrai letto questa lettera, bruciala”.³

Bisogna tuttavia ricordarsi che questa lettera II è nettamente posteriore alla lettera VII che vi sto spiegando: fino a un certo punto essa ne è il riassunto o la versione, direi, già neoplatonica. Se si considera il testo della lettera VII, più antico, il rifiuto della scrittura – mi sembra – lo si vede formulato in tutt’altra maniera, con tutt’altra modalità: insomma, in termini relativamente differenti. Qui, in questo testo più tardo della lettera II che vi ho appena letto, è assai evidente, guardando le cose più da vicino, che il tema generale è proprio quello dell’esoterismo. Vi è un certo sapere che non bisogna divulgare. E divulgandolo ci si espone a un certo numero di pericoli. Nessuna opera detta “di Platone” può e deve essere considerata come scritta da Platone. Le lettere stesse che egli ha scritto bisogna bruciarle. Precauzione esoterica, nella quale l’influenza pitagorica gioca forse un ruolo. Non è assolutamente in questo modo che il rifiuto della scrittura si presenta nei passaggi della lettera VII che vorrei ora spiegarvi.

Attorno alle questioni basilari della filosofia Dionisio ha dunque pubblicato un certo numero di testi spacciandosi per il loro autore. Ora, dice Platone, non si può parlare di ciò che è essenziale nella filosofia e il discorso filosofico non può incontrare il suo reale, il suo *ergon*, se non assume una certa forma. Quale forma? La forma dei *mathemata*.⁴ La parola deve essere intesa nel suo doppio significato. I *mathemata* sono, beninteso, delle conoscenze, ma sono anche le formule stesse della conoscenza. È la conoscenza nel suo contenuto ed è al tempo stesso la maniera in cui questa conoscenza si esprime in matemi, cioè in formule che possono dipendere dalla *mathesis*, cioè dall’apprendimento di una formula fornita dal maestro, ascoltata e imparata a memoria dal discepolo. Tali formule diventano così la conoscenza del discepolo.

Questo cammino dei *mathemata*, questa messa in forma della conoscenza in formule insegnate, apprese e conosciute, non è,

dice il testo di Platone, il cammino attraversato effettivamente dalla filosofia. Le cose non stanno così. Non è lungo il filo dei *mathemata* che la filosofia si trasmette. Come si trasmette? Ebbene, egli dice: la filosofia la si acquisisce attraverso una *synousia peri to pragma*.⁵ E poco dopo usa il verbo *syzen*.⁶ *Synousia* è l'essere con, è la riunione, la congiunzione. La parola ha anche spesso, nel vocabolario greco ordinario, il senso della congiunzione sessuale. Nel nostro caso non vi è assolutamente questa connotazione e non credo che si debba sovrainterpretare, dicendo che si ha qui una sorta di rapporto di congiunzione sessuale tra chi filosofa e la filosofia. Tuttavia, colui che deve sottomettersi alla prova della filosofia deve "vivere con", deve, impieghiamo pure questa parola, "coabitare" con essa (con tutti i significati possibili, anche qui, della parola coabitare, come ben sapete). Che chi filosofa debba coabitare con la filosofia: ecco ciò che costituirà la pratica stessa della filosofia e la sua realtà. *Synousia*: coabitazione. *Syzen*: vivere con. E che cosa si produrrà, chiede Platone, a forza di *synousia*, a forza di *syzen*? La luce ("*phos*") – questa è la risposta – si accenderà nell'anima, così "come la luce che subitamente si accende da una scintilla⁷ di fuoco, per poi nutrirsi di se stessa".* Essere accanto alla filosofia come quando si è accanto al fuoco, finché si accende la lampada nell'anima, o finché la lampada si accende come un'anima: è in questa postura, è in questa maniera che la filosofia incontrerà effettivamente la realtà. A partire dal momento in cui la lampada sarà accesa, dovrà essere alimentata dal proprio olio; come dire: la filosofia, una volta che si è accesa nell'anima, dovrà essere alimentata dall'anima stessa. È così che la filosofia vivrà: in questa maniera, con questa forma di coabitazione, laddove la luce si trasmette e si accende, laddove la luce trova il suo nutrimento nell'anima stessa. Come vedete, siamo agli antipodi di ciò che accade con i *mathemata*. Nei *mathemata* non vi è *synousia*, non vi è necessariamente *syzen*. Bisogna che ci sia una messa in forma dei matemi, dei contenuti di conoscenza. Bisogna che questi matemi siano trasmessi e bisogna che siano custoditi nella mente fino a quando, eventualmente, l'oblio non li cancelli. Qui, al contrario, nessuna formula, ma una conoscenza. Nessun apprendimento della formula da parte di qualcuno, ma

accensione brusca e subitanea della luce all'interno dell'anima. Non più, dunque, iscrizione e deposito nell'anima di una formula già fatta, ma alimentazione perpetua della filosofia con l'olio segreto dell'anima.

In questa prospettiva, non si può in effetti pensare che la filosofia possa essere insegnata attraverso qualcosa come un materiale scritto, che fornirà, per l'appunto, la forma dei *mathemata* alla conoscenza: *mathemata* che saranno così trasmessi da un maestro qualsiasi a dei discepoli qualsiasi, i quali dovranno solo impararli a memoria. In ogni caso, il fatto che la filosofia non possa essere trasmessa come dei *mathemata* è la ragione per cui Platone stesso – pur essendo, a suo dire, il più indicato per farlo – non ha mai accettato di scrivere alcun libro sulla filosofia.⁸ Sarebbe certamente, egli aggiunge, la cosa più utile del mondo se fosse possibile farlo: se cioè la filosofia potesse effettivamente essere scritta in forma di matemi e come tale trasmessa. Immaginiamo, egli afferma, che si possa mettere in piena luce per tutti la natura, *ten physin*⁹: sarebbe molto bello. Ma sarebbe in realtà o inutile o pericoloso. Sarebbe pericoloso per coloro che effettivamente, non sapendo che la filosofia non ha altro reale che le proprie pratiche, crederebbero di conoscerla, ne trarrebbero vanità, sufficienza e disprezzo per gli altri. Sarebbe dunque pericoloso. Quanto agli altri, perfettamente consapevoli del fatto che il reale della filosofia sta nella sua pratica – nelle sue pratiche –, ebbene, per costoro l'insegnamento e la trasmissione tramite la scrittura sarebbero del tutto inutili. Chi sa cos'è realmente il reale della filosofia e lo pratica, non ha bisogno di questo insegnamento esplicito sotto forma di *mathemata*. Gli basta una *endeixis*¹⁰: un'indicazione. L'insegnamento della filosofia potrà esser praticato attraverso queste strutture dell'indicazione. Trovate tutto questo nei paragrafi 341b-342a.¹¹

Ecco ciò che riguarda l'aspetto negativo della prova di Dionisio, culminata dunque in quella falsa pratica che è la pratica della scrittura. Ora, questo rigetto della scrittura viene argomentato e fondato in un paragrafo immediatamente successivo a quello che vi ho appena spiegato: si tratta, in qualche modo, del versante positivo, che deve conferire il suo vero significato, credo, a questo rigetto, a questo rifiuto. In

effetti, prima Platone spiega come la filosofia non può essere insegnata; prima dice: per gli uni è inutile poiché non hanno bisogno che di un'indicazione; quanto agli altri, li si riempirebbe di "superbia non giustificata" e di "speranza altezzosa"¹² verso insegnamenti ricevuti che crederebbero di aver compreso. Poi scrive: "E ancora più ampiamente ho in animo di discorrere di questo, ché forse, una volta detto ciò, qualcuna delle cose intorno alle quali parlo diventerà più chiara. Ché vi è un certo ragionamento vero, contrario a chi si arrischia a scrivere anche in minima parte, esposto da me molte volte già prima; e tuttavia mi pare opportuno ripeterlo anche ora".¹³ È dunque assolutamente chiaro che questo passaggio – che del resto un po' più avanti sarà definito una "digressione"¹⁴ – viene qui introdotto da Platone, nella maniera più chiara e senza il minimo equivoco, come la spiegazione del suo rifiuto della scrittura. Ora, di che spiegazione si tratta? In apparenza, la spiegazione prende l'avvio molto lontano dalla scrittura. Si presenta come una teoria della conoscenza e della scienza (*epi- steme*): "A ciascuno degli esseri appartengono tre cose, attraverso le quali si attua la conoscenza di esso".¹⁵

Si tratta di un testo molto difficile. Qui vorrei far emergere solo qualche aspetto pertinente rispetto al nostro problema. Diciamo allora: in relazione a ciò che rende possibile la conoscenza delle cose, Platone distingue cinque elementi. I primi tre sono: il nome (*onoma*); la definizione (*logos*, inteso in senso stretto, cioè: la definizione che comporta, dice Platone stesso, dei nomi e dei verbi); l'immagine (*l'eidolon*). Vi sono quindi altri due livelli, altri due strumenti di conoscenza: il quarto – ciò che egli chiama la scienza (*l'episteme*, che, egli afferma, è anche opinione retta, *orthē doxa*, e *nous*) – e poi infine un quinto elemento. Per schematizzare questo testo complesso, credo che si possa dire: i tre primi modi di conoscenza (tramite il nome, la definizione, l'immagine) fanno conoscere la cosa solo attraverso ciò che è eterogeneo o, come sostiene Platone in questo testo, solo attraverso ciò che è contrario alla cosa stessa. Prendiamo l'esempio del cerchio, dice Platone: è chiaro che il nome arbitrario (*kuklos*) che si usa per designarlo è del tutto contrario e in ogni caso estraneo al cerchio stesso. Allo stesso modo, la definizione che si dà del cerchio, fatta solo di nomi e di verbi, è egualmente estranea al

cerchio stesso. Vi è infine l'immagine del cerchio che si traccia sulla sabbia: anch'essa è estranea al cerchio. Inoltre, tale immagine è fatta di elementi che non sono altro che piccole linee dritte evidentemente contrarie alla natura stessa del cerchio. Tutto questo (nome, definizione, immagine) è dunque estraneo alla natura stessa del cerchio. Per quanto riguarda il quarto strumento di conoscenza, l'*episteme* – che è dunque al tempo stesso *orthē doxa*, opinione retta, e *nous* – diciamo che esso non si trova, a differenza degli altri, nel mondo esterno. Le parole sono rumori, le figure disegnate sono cose materiali. Questo quarto elemento, l'*episteme*, si trova solo nell'anima. Cosa ci fa conoscere? Non cose estranee o esterne alla cosa stessa, ma le qualità della cosa. Non ci fa conoscere ciò che è l'essere stesso della cosa: *to on*, ciò in cui consiste l'essenza stessa della cosa.

La quinta forma di conoscenza è quella che renderà possibile la conoscenza della cosa stessa nel suo essere proprio (*to on*). Che cos'è, in cosa consiste questa quinta forma di conoscenza? Proprio qui troviamo qualcosa di importante. Chi ne è l'operatore? Chi ne è l'agente? Cos'è che ci dà accesso alla realtà della cosa nel suo stesso essere? È il *nous*: quel *nous* di cui si dice che è effettivamente presente nel quarto e precedente modo di conoscenza, assieme all'*episteme* e all'*orthē doxa*. Inoltre, dice Platone, questa conoscenza, che si acquisisce in tal modo e che permette di cogliere l'essere stesso della cosa, come la si può formare? Ebbene, la si può formare attraverso il va e vieni, l'ascesa e la discesa lungo i quattro gradi della conoscenza e attraverso gli strumenti che caratterizzano le altre forme della conoscenza. Proprio salendo dal nome alla definizione, dalla definizione all'immagine e dall'immagine all'*episteme* (alla conoscenza), e poi ridiscendendo e infine risalendo ancora: proprio così, a poco a poco, si arriverà ad afferrare, nella quinta forma di conoscenza, l'essere stesso (il *to on*) del cerchio e delle cose che si vogliono conoscere. Ma perché tale lavoro di ascesa e di discesa lungo gli altri gradi della conoscenza possa effettivamente condurci a questo quinto grado, bisogna anche che l'anima sia di buona qualità. Bisogna che essa abbia un'affinità, che sia *syggenes*, affine, con la cosa stessa, *to pragma*, appunto.¹⁶

La conoscenza della realtà nel suo stesso essere diventa così possibile¹⁷ quando quest'anima di buona qualità svolge, nella suddetta maniera, tutto quel lento, lungo e duro lavoro di salita e discesa lungo le altre forme di conoscenza; quando quest'anima ha praticato ciò che Platone chiama la *tribe* (letteralmente attrito). Questa parola, *tribe*, è importante. Significa, materialmente, lo strofinamento. Vi è qui un'eco e un richiamo di quell'immagine del fuoco che deve accendersi nell'anima come in una lampada. In un significato più generale e più astratto, *tribe* significa anche tutto ciò che è esercizio, allenamento. Tutto ciò attraverso cui ci si abitua, ci si esercita in qualcosa. Di conseguenza, voi vedete che la conoscenza del quinto grado è assolutamente differente dalla conoscenza ottenuta con gli altri quattro gradi della conoscenza. Questa conoscenza ultima, tuttavia, si ottiene e si acquisisce solo attraverso una pratica continua e sempre esercitata: una pratica di attrito con gli altri modi della conoscenza.

Schematizzo, certamente, poiché questo testo solleva, attraverso tutte le sue formulazioni, un gran numero di difficoltà relative alla teoria platonica della conoscenza, al significato da dare a parole come *doxa*, come *episteme*, a tutto il problema della concezione del *nous* ecc. Su questo vorrei insistere, e sotto questo aspetto vorrei prendere qui in considerazione la VII lettera: in maniera molto precisa e appropriata, essa conferisce senso a tutto ciò che si è detto finora sul reale della filosofia. Si vede che essa finisce per situarsi molto puntualmente all'interno del seguente problema, che mi sembra egemonizzarla interamente, o che mi sembra in ogni caso dominare tutti i suoi sviluppi teorici più importanti: che cos'è la filosofia, dal momento che si vuole pensarla non semplicemente come *logos* ma proprio come *ergon*? Ebbene, mi sembra che si possa qui mettere in luce quello che potremmo chiamare un terzo cerchio. Vi è stato in primo luogo il cerchio dell'ascolto: perché la filosofia sia effettivamente reale, perché incontri il suo reale, deve trattarsi di un discorso che viene ascoltato. In secondo luogo, perché incontri il suo reale, deve consistere effettivamente in una pratica e in alcune pratiche. Il reale della filosofia sta nelle sue pratiche. Infine, in terzo luogo, avremmo quello che potrebbe essere chiamato il cerchio della conoscenza. Il che significa che in effetti la

conoscenza propriamente filosofica è davvero del tutto differente dalle altre quattro forme di conoscenza. Tuttavia, il reale di questa conoscenza può essere raggiunto solo attraverso la pratica assidua e continua degli altri modi di conoscenza.

In ogni caso, da questa teoria della conoscenza – presentata ancora una volta come spiegazione esplicita della ragione per cui la scrittura viene rifiutata – Platone ricava un certo numero di conseguenze che questo stesso testo formula. Egli afferma: se è vero che la conoscenza è dunque tutto questo, se è vero che vi sono cinque gradi della conoscenza – se è vero che la conoscenza di ciò che è la realtà nel suo stesso essere non può essere raggiunta che attraverso la *tribe* (l'attrito, lo strofinamento) dei modi di conoscenza gli uni contro gli altri – allora, se le cose stanno così, un uomo serio (*spoudaios*) non può trattare per iscritto questi temi.¹⁸ Non può farlo per ragioni non esplicitate nel testo ma che si manifestano con molta chiarezza: infatti, dando a ciò che viene conosciuto e a ciò che deve essere conosciuto la forma del *mathema*, dei *mathemata* – che sono in qualche modo lo strumento attraverso cui la conoscenza già compiuta viene trasmessa a colui che deve ancora acquisirla –, la scrittura, legata com'è alla forma stessa dei *mathemata*, non può in alcun modo essere conforme a ciò che costituisce il reale della conoscenza filosofica: l'attrito continuo dei modi di conoscenza gli uni con gli altri.

Da questo principio, in base al quale nessun uomo serio può trattare per iscritto le cose della filosofia, Platone trae la conseguenza – anzitutto, questo è certo, a proposito di Dionisio – che Dionisio stesso non ha assolutamente capito cosa sia la filosofia. Ricava poi quest'altra conseguenza, per noi più importante e assai paradossale, del resto, in relazione a Platone: se non è effettivamente nella forma dei *mathemata* che la filosofia può essere praticata e appresa, il ruolo di un filosofo non sarà mai quello del nomoteta; il suo compito non sarà mai quello di presentare un insieme di leggi alle quali i cittadini dovrebbero sottomettersi affinché la loro città venga governata come si deve. Egli afferma molto esplicitamente, al termine di questo passaggio, al paragrafo 344c: “In una parola, dunque, si deve concludere da tutto questo, che quando uno

vede scritture di chicchessia, siano esse gli istituti di un legislatore [scritture riguardanti le leggi: *en nomois*; si fa riferimento, qui, a un *nomothetes*; M.F.] o opere di altro genere, per il loro autore (almeno, se si tratta di una persona seria) non si sarà trattato di cose di grandissima serietà, e che per lui le cose più serie stanno invece consegnate nella parte più nobile*; e se invece egli avrà davvero affidato allo scritto cose a cui attribuisca un qualche valore, ‘allora’ non ‘i numi’, ma i mortali ‘gli han rovinato il senno’’. **19

Abbiamo dunque un testo che rifiuta totalmente l’attività del proporre delle leggi a una città: che rifiuta cioè, almeno in apparenza, la legittimità di un’opera come *La Repubblica* o soprattutto come *Le Leggi*, dedicata molto specificamente allo scrivere sulle leggi dal punto di vista del nomoteta. Viene detto che un’opera come questa non può essere seria.

Ecco una pura e semplice ipotesi che vi suggerisco: così come Platone afferma a proposito del *mythos* (del mito) che il mito non va preso alla lettera e che in una certa maniera non è qualcosa di serio – oppure che bisogna impegnarsi con la massima serietà a interpretarlo seriamente –, non si può forse dire la stessa cosa a proposito di opere famose come *Le Leggi* o *La Repubblica*, spesso interpretate come la forma assegnata idealmente da Platone alla città che egli vorrebbe vedere realizzata? Nel pensiero di Platone, l’attività del nomoteta – e quindi lo schema legislativo e costituzionale proposto con *La Repubblica* e con *Le Leggi* – non dovrebbe forse essere interpretata con la medesima cautela con cui si interpreta un mito? E ciò che vi è di serio nella filosofia non passa forse altrove? L’attività del nomoteta, che Platone si assegna, a quanto sembra, nelle *Leggi* e nella *Repubblica*, non è forse un gioco? Un gioco come lo è, anche se – certamente – in maniera diversa, il mito. E forse ciò che la filosofia ha da dire passa, certamente, attraverso questo gioco nomotetico, così come passa attraverso il gioco mitico, ma per dire dell’altro. E ben si intende che il reale della filosofia – il reale della filosofia entro la stessa politica – sarà tutt’altra cosa dal dare le leggi agli uomini, dal proporre loro la forma costrittiva della città ideale: ebbene, se leggiamo in tal modo questo insieme di passaggi della settima lettera, credo che potremmo svolgere, a partire da qui, un certo numero di osservazioni.

Due osservazioni critiche, diciamo, e un'osservazione sul significato stesso della questione posta in questa lettera e della risposta fornita.

In primo luogo, come vedete, se si deve effettivamente assegnare al rifiuto della scrittura, di cui vi parlavo, il significato da me suggerito, non bisogna assolutamente vedere in tale rifiuto platonico della scrittura qualcosa come l'avvento di un logocentrismo nella filosofia occidentale.²⁰ Vedete bene che le cose sono più complicate. Infatti, il rifiuto della scrittura, qui, lungo tutto il testo della lettera VII, non è assolutamente posto in alternativa all'accettazione o alla valorizzazione del *logos*. Al contrario, è tutto il tema dell'insufficienza del *logos* che viene indagato nel corso di questa lettera. E il rifiuto della scrittura si articola appunto come rifiuto di una conoscenza che passerebbe attraverso *onoma* (la parola) e *logos* (la definizione, il gioco dei sostantivi e dei verbi ecc.). È tutto questo, scrittura e al tempo stesso *logos*, che viene davvero respinto nella lettera.

La scrittura viene respinta non perché si oppone al *logos*, ma perché, al contrario, sta dalla sua stessa parte, essendo, alla sua maniera, una sorta di forma derivata e seconda del *logos*. D'altra parte, questo rifiuto della scrittura – rifiuto della scrittura e del *logos* associato alla scrittura, o del *logos* a cui la scrittura è subordinata – avviene in nome di qualcosa di positivo che non è dunque il *logos* stesso (respinto come la scrittura e anche prima della scrittura); accade in nome della *tribe*, dell'esercizio, della fatica, del lavoro, di una certa modalità di relazione di sé con sé. Non è affatto l'avvento di un logocentrismo ciò che occorre decifrare in questo rifiuto della scrittura. È l'avvento di tutt'altro. È l'avvento della filosofia: di una filosofia il cui reale sarebbe la pratica di sé su di sé. Qualcosa come il soggetto occidentale viene effettivamente impegnato in questo rifiuto simultaneo e congiunto della scrittura e del *logos*.

Seconda osservazione critica e anche seconda conseguenza. Ogni lettura di Platone che cercasse in lui, attraverso testi come *La Repubblica* e *Le Leggi*, qualcosa come il fondamento, l'origine, la forma capitale di un pensiero politico che per farla breve – poiché l'ora volge al termine – possiamo chiamare “totalitario”, va forse interamente riveduta. E le interpretazioni

abbastanza fantasiose del buon Karl Popper²¹ non tengono conto, certamente, di quello che è effettivamente il dettaglio e il gioco complesso di Platone rispetto a questo problema della nomotetia: cioè della posizione e della formulazione delle leggi. In questa lettera Platone ricusa, tira in qualche modo il tappeto su cui ha posto forse *La Repubblica*, sicuramente *Le Leggi* e questa attività nomotetica, che non si presenta come un'attività seria.

La relazione della filosofia con la politica – la prova di realtà della filosofia in rapporto alla politica – non assumerà, di conseguenza, la forma di un discorso imperativo in cui alla città e agli uomini vengano assegnate le forme costrittive alle quali ci si deve sottomettere perché la città stessa sopravviva. Tuttavia, una volta praticato questo gioco della città ideale, bisogna davvero ricordare che la serietà della filosofia sta altrove. La serietà della filosofia non consiste nel dare le leggi agli uomini e nel dire loro qual è la città ideale in cui devono vivere, ma nel ricordare senza posa (almeno a coloro che vogliono ascoltare, poiché il reale della filosofia dipende dal fatto che la si ascolti) che il reale stesso della filosofia consiste nelle sue pratiche: nell'esercizio delle pratiche di sé su di sé, che sono, al tempo stesso, le pratiche di conoscenza attraverso le quali tutti i modi di conoscenza conducono infine in presenza della realtà stessa dell'Essere: tutti i modi di conoscenza lungo i quali si sale e si scende; tutti i modi che vengono messi in attrito gli uni contro gli altri.

Di conseguenza, potete vedere quale sia l'esito a cui si arriva con questa lettera VII, e cioè la conclusione, positiva e provvisoria, in ogni caso, sulla quale vorrei soffermarmi: se è vero che la prova di realtà della filosofia consiste proprio in questo cammino illustrato da Platone (quando, in seguito alla chiamata di Dione, egli è andato incontro a colui che esercita il potere politico) – se la prova di realtà della filosofia sta proprio qui, se è proprio qui, attraverso tale percorso, che la filosofia sfugge al pericolo di essere soltanto *logos*, se è proprio attraverso tale percorso che essa raggiunge l'*ergon* –, ebbene, questa stessa prova della filosofia nell'ambito della politica ci rinvia allora al seguente esito: il reale della filosofia è nel rapporto di sé a sé. Ed è in effetti proprio come articolazione del problema del governo di sé e del governo degli altri che la

filosofia, in questo testo, formula le definizioni del suo *ergon*: al tempo stesso il suo compito e la sua realtà.* Ecco, grazie.

Note

1 Platon, lettres VII, 341b, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1: *Lettres*, trad. fr. di J. Souilhé, cit., p. 50 [Platone, Lettera VII, in *Lettere*, introduzione di D. Del Corno, trad. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 2001⁶, pp. 190-191].

2 *Ibidem* [trad. it. cit.].

3 Platon, lettres II, in *Lettres*, cit., 314b-c, pp. 10-11 [trad. it. cit., lettera II, pp. 82-85].

4 “Perché non è questa mia una scienza come le altre”: ivi, 341c, p. 50 [il passo lo si trova in 341c, non in 341d, come indicato erroneamente nella nota dell’edizione francese del corso. Ho riportato, qui, la trad. it. di A. Maddalena: Platone, Lettera VII, in *Opere complete*, vol. VIII, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 52; la trad. di P. Innocenti recita: “Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre”].

5 *Ibidem* [trad. it. di P. Innocenti, cit., pp. 192-193].

6 “Solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell’anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco”: ivi, 341c-d [trad. it. cit., pp. 192-193].

7 In effetti la traduzione parla di una “scintilla”, cfr. la nota precedente.

8 “Eppure io so almeno questo, che tali cose, scritte o dette da me, sarebbero dette nel miglior modo”: ivi, 341d, p. 50 [trad. it. cit., pp. 192-193].

9 “...svelando così in piena luce per tutti la natura”: ivi, p. 51 [trad. it. cit., pp. 192-193].

10 “...tranne per quei pochissimi che son capaci di trovarli essi stessi, purché sia loro dato un piccolo cenno [*dia smikras endeixeōs*]”: ivi, 341e [trad. it. cit., pp. 192-193].

11 “Questo solo ho da dire sul conto di tutti coloro i quali hanno scritto o scriveranno su questo argomento, e che affermano di essere esperti di ciò cui anch’io mi dedico (l’abbiano essi appreso da me, da altri o per proprio conto): penso che sia impossibile ne abbiano capito qualcosa. Non

esiste nessun mio scritto sull'argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di se stessa [*rē-thon gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all'ek pollēs synousias gignomenēs peri to pragma auto kai tou syzēn exaiphnēs, hoion apo pyros pēdēsantos exaphten phōs, en te psykhē genomenon auto heauto ēdē trephei*]: ivi, 341b-d, p. 50 [trad. it. cit., pp. 190-193].

¹² Ivi, 341e, p. 51 [trad. it. cit., pp. 192-193].

¹³ Ivi, 341e-342a [trad. it. cit., pp. 192-193].

¹⁴ Ivi, 344d, p. 54 [trad. it. cit., pp. 202-203].

¹⁵ Ivi, 342a, p. 51 [trad. it. cit., pp. 192-193].

¹⁶ "Il continuo trapassare attraverso tutti questi gradi, toccando successivamente ciascuno di essi, riesce, a prezzo di gran pena, a ingenerare una buona volta la scienza di ciò che ha buona natura in chi ha buona natura; se però non si ha buona natura, ed è questa la condizione in cui si trova l'anima nella massa – sia per quanto concerne l'apprendere sia per quanto concerne ciò che abitualmente si chiama carattere, e anche se la natura, o se l'indole si è guastata – a costoro neppure Linceo potrebbe dare la vista. In una parola, né la predisposizione all'apprendere né la memoria potrebbero dare la vista a chi non ha una natura affine all'oggetto [*ton mē syggenē tou pragmatos*], perché essa non può radicarsi in nature estranee": ivi, 343e-344a [trad. it. cit., pp. 200-201].

¹⁷ "Quando questi singoli elementi vengono faticosamente sfregati [*mogis de tribomena*] gli uni contro gli altri (nomi, definizioni, visioni, sensazioni), e vengono discussi con domande e risposte in discussioni benevole e senza odio, riluce d'un tratto comprensione intorno a ciascun concetto e intelligenza [*exelampse phronēsis peri hekaston kai nous*], chi si sforzi quanto più è possibile a capacità umane": ivi, 344b-c, p. 54 [trad. it. cit., pp. 202-203].

¹⁸ "Ecco perché serietà vuole che delle cose serie non si scriva": ivi, 344c [trad. it. cit., pp. 202-203].

¹⁹ Ivi, 344c-d [trad. it. cit., pp. 202-203].

²⁰ Riferimento molto chiaro alle tesi di Derrida: cfr. "La

Pharmacie de Platon", in *La dissémination*, Le Seuil, Paris 1972 [trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985 e *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989].

²¹ K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. I: *L'Ascendant de Platon* (ed. orig. ingl. *The Open Society and its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, 1945), trad. fr. di J. Bernard e J. Monod, Le Seuil, Paris 1979 [trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 2002, 2 voll.; cfr. vol.1, *Platone totalitario*].

* M.F.: Forza, si continua? Si è stanchi in questo periodo dell'anno.

* Alla parafrasi di Foucault, condotta a partire dalla traduzione francese da lui utilizzata (vedi note 4, 5, 6, e 7 di questa lezione), sostituisco, per facilitare il lettore, la traduzione italiana (cfr. Platone, *Lettere*, VII, 341d-e, Introduzione di Dario Del Corno, trad. e note di Piero Innocenti, Rizzoli, Milano 2001, p. 193), da me citata nelle note di questa lezione. *N.d.T.*

* Cioè nella mente, poiché non ci si è affidati allo scritto. *N.d.T.*

** Vengono qui citati due passaggi dell'*Iliade*: 7. 360 e 12. 234. *N.d.T.*

* Il manoscritto conclude: "Cosa si può trarre da tutto questo? Quanto alla questione che ho voluto porre, quella della storia o della genealogia del dire-ilvero nel campo politico, vediamo quindi che esiste un doppio obbligo: chi vuole governare ha bisogno di filosofare; ma chi filosofa ha il compito di confrontarsi con la realtà. Questo doppio legame così formulato è associato a una certa ridefinizione della filosofia, una ridefinizione della filosofia come *pragma*, cioè come un lungo lavoro che comporta: un rapporto con un direttore; un esercizio permanente di conoscenza; una forma di condotta nella vita e persino nella vita di tutti i giorni. Vengono in questo modo escluse due figure complementari: quella del filosofo che rivolge il suo sguardo verso una realtà altra e che si trova distaccato da questo mondo; quella del filosofo che si presenta fornendo, già scritta, la tavola della legge".

Lezione del 23 febbraio 1983

Prima ora

L'enigmatica opacità dei consigli politici di Platone – I consigli a Dionisio – La diagnosi, l'esercizio di persuasione, la proposta di un regime – I consigli agli amici di Dione – Studio della lettera VIII – La parresia alle radici del consiglio politico.

[...*] Vorrei oggi continuare e concludere ciò che avevo cominciato a dirvi a proposito della lettera VII. In questa lettera, lo ricorderete, avevamo individuato due serie di elementi. Anzitutto certe considerazioni riguardanti l'attività stessa del filosofo che tenta di dare consigli a un Principe, a qualcuno che fa politica. Tali considerazioni riguardavano le circostanze in cui poteva essere opportuno dare dei consigli e le precise ragioni in base alle quali era necessario darli. Attraverso la questione relativa allo statuto del consiglio e del consigliere, era stato possibile veder emergere la formulazione di un problema molto più fondamentale: si trattava, in definitiva, nientemeno che del problema di quello che si potrebbe chiamare il reale della filosofia. A quali condizioni la filosofia può essere qualcosa di diverso da un *logos*, da un puro e semplice discorso? A partire da quale momento ed entro quali condizioni può riguardare il reale? In quale modo può divenire un'attività reale nel reale? Ebbene, a condizione che essa intrattenga un certo rapporto con la politica: quel rapporto che viene definito dalla *symbolōlē* (dal consiglio). Il rapporto con la politica, dunque, come prova del reale per la filosofia, per il discorso filosofico: ecco ciò che si era visto la volta scorsa.

Ora, in questa stessa lettera VII emerge con evidenza un altro gruppo di elementi che vorrei studiare oggi. Questi elementi sono, beninteso, i consigli stessi. Come dire: le considerazioni sul principio stesso del consiglio sono presenti

in questa lettera VII, che è forse una finta lettera indirizzata agli amici di Dione, o piuttosto, sostanzialmente, una lettera pubblica in cui Platone, rivolgendosi o meno, di fatto, agli amici di Dione, spiega ai suoi lettori come e perché ha consigliato prima Dione, poi Dionisio e infine gli amici di Dione. Poi ci sono i consigli. Almeno in forma sintetica, Platone fornisce infatti gli esempi dei consigli dati successivamente ai diversi Siracusani che gli hanno chiesto la sua opinione. Sono questi consigli che ora bisogna studiare nella loro forma, nel loro contenuto, nella loro natura ecc.

Attorno alla questione del loro contenuto vedremo profilarsi un altro problema, che non sarà più quello relativo a ciò che è il reale della filosofia, o a ciò che può e deve essere la prova con cui la filosofia potrà definire il suo reale. Ciò che si vede emergere, mi sembra, nel contenuto stesso di questi consigli politici, non è, né più né meno, che il modo di essere del sovrano in quanto filosofo. Ma non bisogna fare anticipazioni, dato che, per quanto importante sia questo problema, i consigli di Platone rischiano di essere abbastanza deludenti a un esame ravvicinato. Infatti, i consigli relativi alla politica che Platone si vanta di aver dato a Dione, a Dionisio e poi agli amici di Dione, una volta esaminati in dettaglio, non sembrano affatto qualcosa di più di una serie di pareri (filosofici e morali piuttosto che realmente politici): alcuni consigli su certi temi generali relativi alla giustizia e all'ingiustizia, all'interesse che vi è in ogni caso nella pratica della giustizia piuttosto che in quella dell'ingiustizia -, alcuni consigli di moderazione, alcuni consigli dati anche a due partiti avversi affinché si riconcilino, alcuni consigli ai sovrani affinché stringano amicizia con i popoli sottomessi invece di imporre loro un assoggettamento violento ecc. A dire il vero, niente di tutto questo, a un primo sguardo, può essere considerato molto interessante.

Vi faccio un esempio. Platone spiega che lui stesso, e Dione che lo aiutava, esortavano Dionisio "a cercarsi altri amici - sia fra i familiari che in genere fra i coetanei - in consonanza spirituale con lui nell'atteggiamento davanti alla virtù, ma soprattutto" spiega che lo esortavano a "essere tranquillo con se stesso, che sembrava palesamente la cosa di cui aveva più bisogno". Aggiunge poi: "È evidente che non gli parlavamo [s'intende Dione e Platone a Dionisio; M.F.] in questi termini

esplicitamente (non sarebbe stato sicuro), ma con parole un po' velate, cercando di dimostrare coi nostri discorsi che solo così un uomo riesce a salvare se stesso e quelli di cui ha la responsabilità, mentre ad apporsi diversamente non potrà che ottenere il risultato opposto. Se si fosse incamminato per la strada che gli dicevamo, convertendosi alla saggezza e alla temperanza, e avesse rifondato le città devastate della Sicilia, collegandole con istituti giuridici e politici in modo da farsele fedeli, oltre che reciprocamente leali nella difesa contro i barbari, avrebbe non solo raddoppiato, ma reso molte volte più grande la potenza del padre".¹

In questo genere di consigli, come vedete, si è molto lontani da ciò che potrebbero essere – da ciò che un giorno saranno – le arti di governo o anche, semplicemente, le riflessioni politiche di chi ha avuto modo di praticare la politica o di riflettere su di essa. Si è lontani dal *Memoriale di Sant'Elena*,² dal *Testamento* di Richelieu,³ da Machiavelli. Si è anche lontani dal discorso, riportato da Dione Cassio,⁴ che Mecenate sembra avere tenuto ad Augusto. Se vogliamo limitarci a qualche riferimento, più vicino nel tempo, a questo testo di Platone, possiamo menzionare ciò che alcuni anni prima Tucidide aveva messo in bocca a Pericle in fatto di consigli dati agli Ateniesi. Vi ricorderete di quel famoso discorso con cui Pericle esprime il suo parere circa l'opportunità di muovere guerra a Sparta, nel momento in cui gli ambasciatori spartani sono venuti a porre un ultimatum agli Ateniesi.⁵ Bisogna o non bisogna fare la guerra? Ebbene, Pericle dà consigli di carattere diplomatico e al tempo stesso strategico. E voi sapete che tipo di ragionamento egli sviluppa. Conoscete la densità, la ricchezza delle sue riflessioni attorno ai rapporti che si possono stabilire tra un paese, da un lato, con la sua geografia, le sue risorse, le sue strutture sociali, il suo governo, e il comportamento politico, dall'altro lato, che ci si può attendere da questo stesso paese: il tipo di decisioni che esso può assumere, la sua capacità di resistere a offensive militari, il tipo di volontà politica, se volete (la sua qualità, il suo modo di imporsi), che un paese come Sparta potrà opporre ad Atene, partendo da osservazioni su dati geografici, sociali ed economici. È chiaro che siamo qui di fronte a un modello di analisi politica ben altrimenti ricco e interessante rispetto ad alcune, tra

virgolette, “banalità” che vi ho appena letto nella lettera VII.

Ma è davvero questo il problema? Bisogna forse dire che Platone, dopotutto, non è nient'altro che un consigliere un po' più moraleggiante, dunque un po' più ingenuo? Che, in quanto filosofo, egli darà all'uomo politico consigli meno intelligenti, meno informati, meno articolati rispetto a quelli di Pericle, o rispetto a quelli che Tucidide attribuisce a Pericle? O forse, in realtà, egli non fornisce affatto consigli di genere diverso? I consigli dati da Platone a Dione, a Dionisio e agli amici di Dione sono forse di qualità meno buona e provengono da un'elaborazione politica più rozza, oppure sono pareri di natura diversa rispetto a quelli proposti da Pericle? In breve, se volete, la questione che vorrei porre – e vedrete subito in che senso vorrei cercare di risolverla – è questa: quando Platone fornisce dei pareri – quando cioè il filosofo sottopone il suo discorso alla prova di realtà – il suo ruolo, la sua funzione, il suo obiettivo consistono forse nel dire ciò che bisogna fare nell'ambito della decisione politica oppure egli dice qualcosa di diverso? Per dirla altrimenti, la necessità di portare la filosofia sul terreno della politica – la necessità, per la filosofia, di far dipendere il suo reale dal confronto diretto con la politica – consiste forse, necessariamente, nella formulazione di un discorso filosofico che sia anche prescrittivo rispetto all'azione politica? Oppure consiste in qualcosa di diverso? E se consiste in qualcosa di diverso, di che si tratta? Oggi vorrei provare un po' a sbrogliare proprio tale questione. Ed è per questo che vorrei studiare tre passaggi: due della lettera VII e un terzo passaggio della lettera VIII. Questi tre passaggi non sono più riflessioni sulla necessità, sull'opportunità di fornire pareri alla politica. Sono pareri politici.

Il primo passaggio della lettera VII – scritta, come ricordate, dopo i grandi eventi drammatici culminati con l'esilio, con la successiva morte di Dione e anche con la partenza di Platone dalla Sicilia –, è quello in cui l'autore rammenta i consigli dati a Dionisio quando era alla sua corte e quando questi faceva finta di interessarsi alla filosofia. Abbiamo dunque un primo passaggio in cui vengono da lui ricordati proprio tali consigli. Abbiamo poi un secondo passaggio, che studierò più avanti, in cui – situando il suo discorso entro l'attualità stessa della lettera che sta scrivendo – egli afferma: poiché la situazione è

ora quella che è, poiché i miei primi consigli a Dione sono falliti, poiché Dione stesso è stato esiliato – e ora è morto – e voi siete rimasti soli, quali sono i consigli che posso darvi? Si tratta di consigli rivolti agli amici di Dione dopo la sua morte ed espressi del resto dopo l'esilio dello stesso Dionisio, cacciato da Dione un po' di tempo prima. Aggiungerò infine a questo passaggio un brano della lettera VIII.

La lettera VIII è più breve della VII, molto meno densa di riflessioni filosofiche. È più una lettera politica, se volete, che rappresenta una risposta immediata a una situazione drammatica sviluppatasi a Siracusa nei mesi successivi agli eventi messi in scena nel contesto della lettera VII. Come dire: dopo l'esilio di Dionisio, cacciato da Dione, al quale segue la morte di Dione – assassinato egli stesso nella sua città – la guerra civile si sviluppa a Siracusa. I due partiti, quello di Dionisio e quello di Dione, si stanno affrontando. È in un contesto siffatto che Platone scrive la lettera VIII, in cui dà dei consigli – per così dire a caldo – nel momento in cui scoppia questa guerra civile, per mostrare come sia possibile uscire dalla situazione. Alla spiegazione dei due testi tratti dalla lettera VII aggiungerò dunque questo passaggio della lettera VIII: per il suo interesse, per il fatto che questi consigli presentano una diretta continuità con gli altri due passaggi e poi per un'altra ragione che, come vedrete, riguardando lo statuto stesso della *parrēsia*, ci riporterà al cuore del nostro problema.

Nella lettera VII, il primo passaggio è quello che comincia al paragrafo 331d: “A questo solo modo io consiglierai voi e insieme con Dione consigliavo già anche Dionisio: prima di tutto, vivere giorno per giorno...”.⁶

Questi consigli, dunque, che si ricorda di aver dato a Dionisio, si riferiscono a un contesto storico, a un contesto di eventi molto preciso. Siamo nel momento in cui Dionisio è molto giovane. Ha appena ricevuto da suo padre, Dionisio il Vecchio, l'eredità del potere a Siracusa: un potere monarchico, tirannico, autocratico, che si tratta ora di gestire. Ed è estremamente significativo il fatto che Platone, come vedrete, si guardi bene, in questa situazione, dal dare consigli di cambiamento relativi alla struttura stessa del potere e all'organizzazione istituzionale della città. Non dà consigli di

politeia. In fondo, fa soltanto ciò che verrà detto nella lettera V: ascoltare la *phōnē* della *politeia* così come esiste a Siracusa. Poiché si ha a che fare con questo potere autocratico, qual è la miglior maniera di gestirlo?

Questo passaggio si colloca inoltre subito dopo le considerazioni di cui si è parlato l'ultima volta, nelle quali Platone spiega in che cosa consista il ruolo del consigliere. Nello specifico, ha appena spiegato che un consigliere nella sfera della politica deve essere come un medico. E voi ricordate che questo ruolo del medico era caratterizzato da tre aspetti.

In primo luogo, beninteso, è buon medico chi interviene quando vi è una malattia: quando dunque si tratta di ristabilire la salute curando i mali. Ma bisogna anche conoscere questi mali. Il medico deve quindi svolgere un'attività di osservazione e di diagnosi dialogando con il suo paziente al fine di scoprire la natura del male.

In secondo luogo, non è un buon medico chi si comporta da medico-schiavo che corre dietro alla clientela, accontentandosi poi di distribuire ricette e prescrizioni.

In terzo luogo, infine, il buon medico non è solo colui che riflettendo formula diagnosi e che conversando persuade. È anche colui che riesce, grazie alla sua capacità persuasiva, a convincere il malato che non è sufficiente assumere farmaci ma che occorre cambiare totalmente il modo di vivere, il regime, la dieta.

Ebbene, in questa prima serie di consigli che Platone ricorda di aver dato a Dionisio vengono messe in gioco – io credo – le tre funzioni mediche sopra citate. Mi sembra che sia possibile individuarle in queste due pagine di Platone. Platone cerca anzitutto di diagnosticare il male di cui soffre Siracusa, ma in un momento in cui non si è ancora aperta la crisi: infatti Dionisio, dopotutto, ha esercitato il potere; ha costituito, nella città, un'autorità forte; ha d'altro canto organizzato, attorno a Siracusa, una sorta di impero che raggiunge quasi le dimensioni della Sicilia, o in ogni caso di una parte della Sicilia; e questo potere è stato appena trasferito al suo erede. Niente crisi, apparentemente. E tuttavia vi è una malattia. Ed è questa malattia, questo male ciò che Platone vuole cercare di far apparire in tutta una serie di consigli che troviamo appunto

nel testo a partire da 331d.

Qual è il male di cui soffre Siracusa, malgrado la sua apparente buona salute? Ebbene, Platone dice questo: Dionisio il Vecchio – del quale Dionisio il Giovane era da poco erede – aveva costituito un impero. Come lo aveva costituito? Rimettendo in ordine, restaurando le città siciliane che erano state rovinate nel corso delle guerre contro i barbari (in questo caso, evidentemente, nel corso delle guerre contro i Cartaginesi). Ora, queste città – riconquistate battendo i Cartaginesi e liberate dai Cartaginesi non senza ridurle in rovina – egli le ha rimesse in sesto. Ma Dionisio, come dice il testo, non è stato capace di realizzare – e qui entra in gioco un primo sintomo di malattia – delle *politeiai pistai*⁷ (delle costituzioni, dei regimi affidabili e sicuri, capaci di ingenerare fiducia). Questi regimi non sono riusciti a ingenerare fiducia né – egli afferma – quando li ha affidati a mani straniere, né quando li ha consegnati in mano ai fratelli. Allora ci si rende conto, a questo punto, di quel che significa *politeiai pistai* (costituzioni, regimi affidabili). Affidabili, qui, non vuol dire affatto regimi sicuri, stabili, che permetterebbero ai cittadini di essere fiduciosi nei confronti dei loro governanti o ai governanti di riporre fiducia in coloro che essi governano. Si tratta in realtà di un rapporto di fedeltà e di fiducia verso la metropoli, verso Siracusa stessa, da parte di queste città così ricostruite e mantenute, dopo la loro ricostruzione, sotto il dominio di Siracusa. Dionisio ha affidato queste città ricostruite sia alla gestione, all'amministrazione, al governo di mani straniere, sia anche ai suoi stessi fratelli, che ha quindi reso ricchi e potenti. Ma né questi stranieri, né i suoi fratelli – né le loro rispettive amministrazioni – sono stati in grado di stabilire un rapporto di fiducia tra Siracusa e queste differenti *politeiai*. Platone sviluppa questa idea aggiungendo che, in termini generali, Dionisio si è dimostrato incapace di realizzare ciò che egli chiama *koinonia arkhon*.⁸ *Koinonia arkhon* è la comunità dei poteri, la spartizione dei poteri: è, se volete, ciò che potremmo chiamare la distribuzione dei poteri. Non è mai riuscito a far partecipare al potere coloro che erano suoi subordinati, coloro ai quali aveva affidato questa o quella responsabilità, oppure quelle popolazioni su cui Siracusa doveva esercitare il suo dominio. Non ha potuto realizzare

questa comunità di poteri né con la persuasione, né con l'insegnamento, né attraverso i favori, né attraverso le parentele. La diagnosi di Platone viene infine formulata in questi termini: Dionisio ha ben conservato, in effetti, il suo potere su Siracusa nonché il potere di Siracusa sulle altre città. Lo ha conservato, ma solo a fatica. Perché? Perché – egli afferma – ha voluto fare della Sicilia *mia polis* (una sola e unica città). E non ha avuto, lui stesso, amici o persone di fiducia (*philoï e pistoi*).⁹

Credo che questa brevissima descrizione del governo di Dionisio e dei mali di cui soffre la Sicilia sia interessante. Interessante perché, lo vedete, non si tratta in nessun modo, in questa diagnosi, di criticare quello che potrebbe essere un governo monarchico, autocratico o tirannico. O, in ogni caso, se vi è davvero una critica implicita della tirannia, della monarchia o del potere autocratico, non si tratta di una critica della forma di governo considerata in se stessa, nella sua struttura, nel suo assetto istituzionale. Erano due i difetti del governo di Dionisio, vale a dire: il voler fare della Sicilia una sola città (cioè, in fondo, il non essere stati capaci di costituire un impero in una forma plurale), e il non aver pensato in modo adeguato, se volete, le dimensioni e la forma di questa nuova unità politica che doveva essere una sorta di impero. Il quadro della *polis* – che era proprio il quadro entro cui i rapporti di potere potevano essere sviluppati, instaurati, istituzionalizzati e giocati correttamente – non è capace, non è in grado di stabilire ciò che devono essere i poteri nell'ambito di quella che era, in quel momento, un'unità politica grande rispetto alla città greca: cioè nell'ambito di qualcosa come la Sicilia. L'errore è stato questo: il voler applicare il modulo dell'urbe greca a qualcosa di relativamente grande e complesso, a qualcosa di assolutamente grande e complesso per i Greci e per l'urbe greca, vale a dire: un insieme di città distribuite su un territorio come quello della Sicilia. Di qui il secondo errore, che del resto è l'inverso del primo e ne è anche la causa: Dionisio non ha potuto stabilire rapporti di amicizia e di fiducia. Senza voler applicare il modulo della città unica e unitaria, questi rapporti di amicizia e di fiducia con gli altri capi, con quelli che governavano le altre città, avrebbero consentito a ogni città di conservare la propria indipendenza. E

una volta che ogni città avesse conservato la propria indipendenza, avrebbero potuto esserci, in quello stesso momento, rapporti di amicizia e di fiducia tra Dionisio stesso e i capi di queste città subordinate, federate, colonizzate. L'unificazione forzata (nella forma di una *mia polis*, di una città unica e unitaria) e l'assenza di legami e di amicizie che rendano possibile la giusta distribuzione dei poteri, suggellati, per l'appunto, dall'amicizia e dalla fiducia: ecco l'errore di Dionisio, e la malattia consiste proprio in tale errore. Questa è la diagnosi di Platone sulla malattia della Sicilia. Si tratta però, come vedete, di qualcosa che è piuttosto interessante, poiché abbiamo a che fare, qui, con una serie di problemi politico-storici assai importanti in questa fine della prima metà del IV secolo: cioè, per essere precisi, poco prima del momento in cui la *polis* – la città greca in quanto unità politica – esplode grazie all'impatto del folgorante sviluppo dei grandi regni (in particolar modo del regno macedone e dell'impero di Alessandro).

Persuadere: è il secondo livello dei consigli forniti da Platone dopo questa diagnosi medica; è la seconda funzione del consigliere-medico, del consigliere-filosofo. Il buon medico fa diagnosi. Poi, in un secondo momento, persuade. Ed è per tale lavoro di persuasione – ed è in tale funzione persuasiva – che Platone, in questa serie di consigli che egli ricorda di aver dato a Dione, evoca degli esempi. Secondo i principi della retorica e del lavoro di ricerca della verità nell'ambito discorsivo greco, l'esempio serve a persuadere. Platone cita due esempi: quello della Persia e quello di Atene.

In primo luogo, l'esempio della Persia. È interessante il fatto che venga citato questo esempio, dal momento che la Persia è stata a lungo, e in particolar modo durante tutto il V secolo, l'esempio in qualche modo repulsivo, negativo per il pensiero greco: regime autocratico, regime violento, grande impero che assoggetta gli altri ecc. Ora invece la Persia sta diventando, nel IV secolo, un esempio positivo, almeno per un certo numero di persone che si oppongono alla democrazia tradizionale. In ogni caso, è questo esempio della Persia che Platone evoca, a più riprese, negli scritti della maturità. Nelle *Leggi*, in particolare nel libro III, Platone si riferisce al regime persiano, e in maniera molto precisa al modo in cui Ciro governa. Platone – lo

ricordate, vi avevo già citato questo passo¹⁰ - spiega come Ciro è arrivato a lasciare spazio alla *parresia* nell'ambito della propria cerchia, della propria corte, allorché ha permesso alle persone più avvedute del suo *entourage* di fornirgli, in tutta franchezza, i consigli di cui poteva aver bisogno. Ebbene, questo esempio così positivo della Persia lo si può trovare anche in quel dialogo di cui vi ho parlato - l'*Alcibiade* - che non si sa, ancora una volta, se sia tardivo o precoce. Vi si trova un riferimento positivo al modo in cui vengono formati i sovrani, i principi persiani, e secondo i commentatori questo tipo di riferimento alla Persia sarebbe un segno del carattere tardivo del dialogo.¹¹ Ma questo ci interessa poco, in definitiva. In ogni caso, il tema della Persia è presente almeno nei dialoghi della maturità. Voi sapete anche che tale tema è cruciale nell'opera di Senofonte, che ha scritto, per l'appunto, una *Ciropedia*.^{*12} Su alcuni elementi di quest'opera tornerò tra breve. Perché è interessante l'esempio della Persia? Proprio perché Platone vede nella Persia l'esempio di un sistema imperiale che funziona, che funziona positivamente. In effetti, come egli spiega in questo stesso testo, i Persiani hanno fondato un impero a partire da un certo numero di guerre e di conquiste, realizzate soprattutto ai danni dei Medi. Ma questo lo hanno sempre fatto, e Ciro lo ha sempre fatto, afferma Platone, con l'aiuto dei suoi alleati che gli sono rimasti amici fino alla fine. Il che significa che Platone fa qui riferimento a un sistema persiano - o a un sistema che egli attribuisce ai Persiani, poco importa - in cui la conquista non si realizzerebbe, semplicemente, attraverso un assoggettamento uniforme di tutti alla sola autorità dei Persiani, ma attraverso un sistema di federazione e di alleanze capace di instaurare tutta una complessità di rapporti tra quelli che sono subordinati, quelli che sono federati, quelli che sono alleati ecc. Come afferma poi Platone, sempre a proposito dei Persiani, una volta che la loro conquista è stata portata a termine, Ciro si è impegnato a dividere il suo regno in sette parti: sette parti in cui ha trovato collaboratori fedeli (sembra d'altronde che su queste sette parti Platone commetta un errore storico, oppure che faccia comunque riferimento a una suddivisione non attestata altrove, ma poco importa). In ogni caso, Platone si riferisce qui alla possibilità di un governo di tipo imperiale, fondato sulla

cooperazione e sulla collaborazione di un certo numero di governanti che trasmettano l'autorità localmente e sul posto.

In secondo luogo, dopo l'esempio persiano - e sempre all'interno di questo lavoro di persuasione al quale un buon medico deve adempiere - Platone cita l'esempio ateniese. È molto interessante constatare come Platone, per quanto riguarda questo lavoro della persuasione, citi prima la Persia, poi Atene. Il che significa che egli fa riferimento a due regimi politici assolutamente contrapposti - la monarchia autocratica e la democrazia - mostrando chiaramente, in questo modo, che il suo problema non è, almeno per quanto riguarda questo tipo di consigli, quello di scegliere tra democrazia e autocrazia. Il suo problema è invece quello di sapere come sia possibile far funzionare adeguatamente o l'una o l'altra. Ora - egli afferma - l'esempio di Atene e quello della Persia vanno proprio nella medesima direzione. Gli Ateniesi infatti, egli afferma, non hanno assolutamente cercato di realizzare quelle che noi ora chiameremmo delle colonie di popolamento. Il che significa che non hanno cercato di fondare delle città situate altrove rispetto al territorio ateniese e concepite come sue parti, come parti della città stessa. Hanno conquistato delle città già popolate, che in quel momento erano dominate dai barbari (si riferisce alla federazione ionica che gli Ateniesi hanno voluto costruire e hanno effettivamente costruito nella seconda metà del V secolo); hanno lasciato la popolazione là dove si trovava; hanno lasciato il potere nelle mani di coloro che lo esercitavano naturalmente o che dovevano esercitarlo naturalmente (di coloro che, se volete, chiameremmo, nel nostro vocabolario, le "élite locali"). Ed è così, dice Platone, che gli Ateniesi hanno potuto trovare e conservare, in tutte le città che avevano liberato dal giogo dei barbari e integrato al proprio impero, *andras philous* (uomini amici, uomini di fiducia), sui quali potevano far poggiare la loro autorità.¹³

Ecco gli argomenti con i quali Platone, dopo aver diagnosticato il male di cui soffriva oscuramente Siracusa sotto il regno di Dionisio, cerca di persuadere Dionisio il Giovane del fatto che occorre cambiare il modo di governare. Ed è allora in questo momento che emergono, nel testo di Platone, i consigli positivi forniti direttamente a Dionisio: il che, se volete, corrisponde, nel lavoro medico, nel ruolo medico, al compito di

assegnare un regime. Qual è il regime che Platone propone a Dionisio? Ebbene, ecco ciò che egli afferma: invece di fare della Sicilia una sola città, bisogna anzitutto dare a ognuna delle città siciliane la propria *politeia* (la propria costituzione, le proprie istituzioni, il proprio regime politico); bisogna dare a ognuna di esse dei *nomoi* (delle leggi). Bisogna inoltre collegare le città tra di loro, collegarle a Siracusa e a chi regna a Siracusa, e questo sia con dei *nomoi* che con delle *politeiai*. Il che significa che vi debbono essere, contemporaneamente, delle leggi e dei regimi locali. È anche necessario che tra queste differenti città e quella attorno alla quale esse si sono federate – quella che serve ad esse da metropoli – si stabilisca una serie di rapporti regolati. È necessario che si stabilisca, tra ciascuna di queste città e Siracusa, una serie di rapporti regolati da qualcosa che rappresenti una sorta di *politeia*: una *politeia* mediatrice tra le differenti *poleis*, tra le differenti città; una specie di rete politica, di istituzione politica che vada oltre ogni singola città e che colleghi così tra di loro le città associandole alla metropoli. E infine questa unità – in qualche modo plurale e differenziata, con istituzioni specifiche per le varie città e istituzioni che regolano il loro rapporto reciproco – sarà tanto più forte, dice Platone, quanto più ci si servirà di loro per lottare contro un nemico comune: cioè i barbari, in questo caso i Cartaginesi. Ebbene, tale unità, con i suoi elementi di pluralità, sarà conservata attraverso questa lotta frontale contro i barbari. Ed è così, afferma Platone, che Dionisio il Giovane potrà non soltanto raddoppiare l'impero di Dionisio il Vecchio, ma persino moltiplicarlo.

Tuttavia, a questi consigli, che riguardano dunque tale organizzazione delle città – delle città viste in se stesse e delle città viste nei loro rapporti reciproci e nella loro relazione con Siracusa – Platone ne aggiunge degli altri. Altri consigli che riguardano Dionisio stesso. Dionisio come individuo, e come individuo che deve regnare ed esercitare il suo potere. Bisogna che Dionisio faccia un lavoro su se stesso, dice Platone. E usa il termine *apergazein* (cioè elaborare, lavorare, perfezionare). Bisogna dunque che egli perfezioni, elabori, lavori, ma che cosa? Se stesso, in modo da rendersi *emphron* e *sophron* (cioè riflessivo e saggio, moderato).¹⁴ Bisogna far sì che egli sia allo stesso modo *symphonos*, cioè in un rapporto di accordo, di

consonanza* con se stesso,¹⁵ proprio come le città che deve governare dovranno essere anch'esse in questo rapporto di consonanza sia con Siracusa che tra di loro. Come vedete, si ritrova qui, in questo tema del *symphonos*, della *symphonia*, questa idea presente, già lo sapete, nella lettera V. Vale a dire: ogni costituzione ha la sua *phone*, ha la sua voce.¹⁶ E il problema del buon governo non è, lo ripeto, quello di sostituire autoritariamente, secondo una formula stabilita in anticipo, una costituzione con un'altra costituzione considerata migliore. Per un buon governo, si tratta di comprendere cos'è la *phone*, cos'è la voce di ogni *politeia*, e quindi di governare in accordo con questa *phone*. Ebbene, voi vedete che l'idea di *symphonia* si sviluppa qui in questo senso: tale *phone* viene ora compresa come fosse una voce che ciascuna delle città deve avere. Nella grande federazione che Dionisio organizza attorno a Siracusa, ogni città deve avere la propria voce, ma tutte queste voci devono funzionare assieme per costituire un'armonia e una consonanza. Ma occorre anche, a garanzia di questa consonanza tra le differenti città, che il capo stesso sia *symphonos* con se stesso, cioè in armonia con se stesso. E tra i suoi primi consigli vi è proprio questa armonia con se stesso, che Platone ha formulato fin dal principio: quando – come egli ricorda – ha innanzitutto impegnato Dionisio a vivere ogni giorno in modo da diventare sempre di più padrone di se stesso (*enkrates* autos hautou*).¹⁷ Questa espressione (*enkrates autos hautou*) è interessante, poiché *enkrates*, nel suo significato più generale, significa esattamente essere padrone, padrone di sé. Nel suo uso corrente, *enkrates* indica la padronanza di sé vista come dominio sui propri desideri, sui propri appetiti: in particolar modo la temperanza nei confronti del cibo, del vino e dei piaceri sessuali.¹⁸ Ora, l'espressione rafforzata – *enkrates autos hautou* – indica proprio, in questo caso, che occorre attribuirle un significato più generale, anche se il suo significato particolare è ancora presente. Il capo – colui che comanda, il sovrano – deve essere infatti padrone di se stesso.

Ciò significa che egli è temperante, capace di contenere i propri desideri entro i limiti della convenienza, di dare loro una misura, evitando di conseguenza tutte le discordanze che impediscono la sinfonia. Ma questa temperanza è ben spiegata: essa consiste in un certo rapporto di potere che ha su se stesso

l'individuo. *Enkrates autos hautou*: padrone di sé in rapporto a se stesso, se volete. Questo raddoppiamento in relazione al significato familiare di *enkrates* indica davvero che ciò che viene qui designato non è la qualità, la virtù della temperanza così come viene generalmente definita, ma proprio un certo rapporto di potere di sé con se stesso. Un rapporto che suggellerà, in qualche modo, il buon governo che Dionisio dovrebbe essere capace di realizzare a Siracusa e con i suoi alleati. Ecco ciò che possiamo trovare in questa prima serie, in questo primo flusso di consigli forniti da Platone in questa lettera VII.

Secondo gruppo di consigli: consigli, questa volta, più legati al presente; sono quelli di cui abbiamo parlato fino ad ora; Platone si limita a ricordarli e a segnalare di averli dati a Dionisio allorché questi, giovanissimo tiranno di Siracusa, dava segni ingannevoli di voler praticare la filosofia. Ma un po' più avanti, nella stessa lettera, Platone dice: dopo tutte le disgrazie capitate (l'esilio di Dione, la guerra civile, lo scontro tra i partigiani di Dione e Dionisio, l'esilio di Dionisio, il ritorno di Dione, la morte di Dione), nella situazione in cui ci si trova attualmente, quali sono i consigli che posso fornire a voi, amici di Dione, ora che lui è morto? Questo passaggio comincia con la seguente indicazione, che occorre mettere in rilievo: il fatto è - egli afferma - che i consigli che vi darò ora, in questa situazione nuova, non fatevi illusioni, sono esattamente gli stessi (*he aute symboule*) che vi darò in modo ancor più solenne, come se si trattasse di una terza libagione.¹⁹ Platone allude in effetti a due cose, in questo caso.

In primo luogo, egli prende in considerazione il fatto che a Siracusa ha fornito consigli prima a Dione, poi a Dionisio (si tratta dei consigli appena ricordati) e ora fornirà una terza serie di consigli agli amici di Dione. [...]

In secondo luogo, egli fa allusione a quel rituale secondo cui la terza libagione, in un banchetto, è la più solenne. È la più solenne poiché è quella che viene dedicata a Zeus, o, più precisamente, a Zeus salvatore, a Zeus in quanto dio salvifico. Ebbene, questi consigli - ripetuti, così come accade durante una terza libagione - sono destinati a salvare Siracusa. Sono gli stessi consigli, ma si può osservare che tra questo insieme di consigli forniti agli amici di Dione e i consigli che Platone

ricorda di aver fornito a Dionisio vi è una sorta di differenza d'accento. Una differenza d'accento dovuta anzitutto al fatto che poche cose vengono dette su quello che possiamo chiamare il sistema imperiale, e cioè sul rapporto tra Siracusa e le altre città. Platone si limita a dire che ogni città deve avere le sue leggi. Ed è ovvio che si limiti a dire questo, dato che, in quella circostanza – cioè nel momento in cui parla – la situazione è tale per cui a Siracusa sta per scoppiare la guerra civile, nella quale i due partiti si scontrano (quello di Dionisio, esiliato, ma che cerca di tornare; quello degli amici di Dione, privi di Dione, ma presenti nella città). In questa situazione, dunque, in cui pesa la minaccia di una guerra civile, l'elemento più importante – la posta in gioco più importante per quanto riguarda i consigli che Platone intende dare – è evidentemente il problema della *politeia* della città stessa: della *politeia* di Siracusa.

Ed è qui che Platone abbozza alcune misure da prendere che riguardano proprio, in effetti, le istituzioni e l'organizzazione della città. Dice che bisognerebbe rivolgersi ad alcuni saggi, la cui saggezza verrà riconosciuta a partire da un certo numero di segni molto chiari ed evidenti. Per riconoscere i saggi di cui una città ha bisogno, occorre, beninteso, che essi abbiano “mogli e figli”. Occorre poi che essi siano “discendenti di una buona stirpe”, di una buona famiglia. Occorre, infine, che essi possiedano un patrimonio “sufficiente”.²⁰ Grossomodo, dice, su mille abitanti si devono trovare circa cinquanta persone di questo tipo. E sono loro i saggi a cui si chiederà di proporre le leggi. Platone, vedete, non si propone affatto, qui, come un nomoteta. I consigli che egli impartisce non consistono nel dire: ecco le leggi che la città dovrebbe osservare. Alla gente che abita la città, si accontenta di dire: dovrete affidare l'incombenza di essere nomoteta a quelle persone, a quei saggi che hanno mogli e figli, che discendono da una buona schiatta e che possiedono un patrimonio sufficiente. Inoltre, egli afferma, quando i vostri conflitti saranno sedati – e quando i due gruppi che si stanno scontrando (i seguaci di Dionisio esiliato e i seguaci di Dione assassinato) si saranno riconciliati – non dovrà esserci differenza tra vincitori e vinti. I vincitori non devono imporre la legge ai vinti. Bisogna stabilire *koinos nomos*, una legge comune.²¹ Bisogna anzi fare di più, egli dice.

Non bisogna soltanto che la legge sia comune: è anche necessario che chi ha vinto – cioè chi, di conseguenza, esercita l'influenza più grande nella città – dimostri di rispettare le leggi ancor più dei vinti. Il che ci porta a ciò che costituisce lo sviluppo più importante di questo passaggio: il problema della formazione morale degli individui. In che modo i vincitori potranno mostrarsi più sottomessi alle leggi di coloro che essi hanno sconfitto?

Ebbene, per arrivare a questo occorrono due cose: una formazione teorica e una formazione morale. Prima di tutto la formazione teorica. Il testo è interessante: rammentate infatti – lo ricordavo la volta scorsa – quanto Platone sia stato irritato dalle pretese teoriche e speculative di Dionisio: lo stesso Dionisio che aveva voluto far vedere quanto sapeva di filosofia scrivendo dei testi. Tali testi mostravano anche che non aveva compreso il senso stesso della filosofia, poiché si era messo a scrivere, e che il sapere filosofico da lui esibito non era nient'altro che la ricopiatura di ciò che Platone stesso aveva detto. Nei confronti di quello che potremmo definire il sapere teorico di chi deve esercitare il potere politico, Platone si era dunque mostrato estremamente diffidente. Ora, quale tipo di formazione teorica egli chiede ai seguaci di Dione di mettere in gioco al fine di mostrarsi – proprio loro, in quanto vincitori – più rispettosi delle leggi di quanto non lo siano i vinti stessi? Ebbene, l'insegnamento teorico che egli impartisce è molto semplice: niente di diverso da una sorta di variazione attorno a un tema che si trova nel *Gorgia* e in altri testi di Platone; vale a dire: è sempre meglio essere giusti, anche quando si è sfortunati, piuttosto che essere ingiusti quando si è fortunati. Egli, per l'appunto, prende ad esempio Dione e Dionisio. Certo, non è che Dionisio sia molto fortunato – dato che è stato esiliato in seguito alla rivolta organizzata contro di lui –, ma dopotutto è vivo. Dione, in compenso, può essere considerato sfortunato poiché, pur avendo cacciato Dionisio, è stato infine assassinato a Siracusa. Tuttavia, tra Dione che è morto, ma che è stato giusto, e Dionisio che è vivo, ma che è stato ingiusto, è il destino di Dione e il suo modo di vita che occorre preferire. L'ingiustizia sarà sempre da sfuggire, anche se è felice. La giustizia, per quanto infelice, sarà sempre da preferire. Questo tema banale – che, lo ripeto, attraversa tanti dialoghi di

Platone – su cosa poggia qui, in questa lettera VII? Poggia su un certo numero di considerazioni che sono, in effetti, teoriche. Quali? Ebbene, dice Platone, anzitutto il fatto che, come si sa, il corpo e l'anima non sono la stessa cosa; sono due cose distinte: l'uno è mortale, mentre l'altra, in compenso, è immortale; e quest'anima immortale, dopo la morte del corpo, sarà giudicata in funzione di ciò che ha fatto in vita; sarà esposta, se ha commesso ingiustizie nel corso della sua esistenza, a castighi terribili, a lunghe peregrinazioni sottoterra. Platone propone agli amici di Dione questo insegnamento teorico, a dir poco semplice, che deve servire da sostrato al loro atteggiamento politico e al loro estremo impegno nell'obbedienza alle leggi. Occorre osservare che tale insegnamento Platone, all'interno del testo, non lo presenta in nessun modo come una dottrina filosofica: come una dottrina filosofica sua, che costituirebbe, in qualche modo, il cuore stesso del suo insegnamento. Nel testo in questione, egli sostiene che per comportarsi correttamente gli uomini politici – e dunque i vincitori che vogliono obbedire alla legge più degli stessi vinti – devono conoscere questa dottrina: “In realtà bisogna prestare fede alle antiche e sacre narrazioni, stando alle quali abbiamo la rivelazione che la nostra anima è immortale”.²² Queste antiche e sacre narrazioni, il testo le chiama *tois palaiois te kai hierois logois*: i discorsi che sono al tempo stesso antichi e sacri (il che significa che non è affatto il pensiero filosofico di Platone stesso a essere qui rappresentato). Ciò che rende autorevoli queste narrazioni – e le ragioni per cui chi ha il compito di comandare gli altri deve sottomettersi ad esse – è il fatto che si tratta di discorsi antichi, di discorsi già conosciuti. Esse traggono la loro autorità dalla loro vetustà e, al tempo stesso, dalle componenti sacre e religiose che le caratterizzano. Sono questi discorsi non filosofici, questi discorsi relativi a credenze religiose e a tradizioni sacre, che devono costituire il sostrato teorico a cui fa riferimento l'uomo politico. Per quanto riguarda la sua formazione pratica, essa è appena abbozzata in questo testo. Platone si accontenta di dire che gli uomini politici devono vivere alla maniera degli antenati, alla maniera dei Dori. Questo passaggio, allo stesso modo del precedente, non è dunque molto ricco né sotto il profilo dell'elaborazione politica

né sotto il profilo dell'elaborazione filosofica. Ciò che tuttavia costituisce, credo, il tema più generale e forse più interessante in questi consigli, è la maniera in cui Platone mostra, attraverso di essi, come la formazione morale di coloro che governano sia indispensabile al buon governo della città.

Vi è un passaggio che merita di essere sottolineato: laddove Platone dice che quando, appunto, si avranno e si sapranno rispettare queste antiche e sacre tradizioni, quando verrà effettivamente messo in pratica e realizzato questo modo di vita dorico, questo indispensabile modo di vivere secondo lo stile degli antenati –, ebbene, in quel preciso momento sarà possibile governare come si deve. E governare come si deve vorrà dire che sarà possibile governare utilizzando due risorse.²³ In primo luogo, *phobos*, la paura. Bisogna in effetti che coloro che governano facciano regnare la paura in coloro che sono governati, e lo faranno mostrando la loro forza (*bia*, dice il testo).²⁴ Bisogna che questa forza materiale sia effettivamente presente e visibile, ed è questa paura che assicurerà il buon governo.

Secondo strumento di governo: bisogna però che i governanti, al tempo stesso, mostrino *aidos* (cioè pudore e rispetto). Questa *aidos** non è qui, direttamente, il rispetto che coloro che sono governati devono a coloro che sono governanti. Bisogna al contrario che questo rispetto sia un rapporto in qualche modo interno dei governanti con se stessi: un rispetto dei governanti in relazione ai loro obblighi, in relazione alla città e alle sue leggi. Questo genere di *aidos* fa sì che il governante sia capace di sottostare alle leggi come uno schiavo (Platone usa il termine *douleuein*).²⁵ Essere schiavo della legge, voler costituirsi come schiavo della legge: ecco ciò che caratterizzerà l'*aidos* (il rispetto) di coloro che governano: un rispetto per se stessi, per la città e per le leggi. Ed è questo tipo di rispetto che comporterà poi il rispetto che gli altri, i governati, potranno nutrire nei loro confronti. Bisogna dunque capire che *aidos* è una virtù che caratterizza il rapporto dei governati con i loro governanti, ma che caratterizza anche e soprattutto l'atteggiamento dei governanti nei confronti di sé medesimi.

Ecco infine un terzo testo di cui vorrei parlarvi. Lo si trova nella lettera VIII, che è stata dunque scritta un po' dopo la

lettera VII e nel momento in cui è scoppiata la guerra civile che già minacciava Siracusa. È un testo interessante per due ragioni. La prima ragione, certamente, è che qui Platone procede, in qualche modo, in quest'ambito, in questo campo nei confronti del quale si era fino a quel momento mostrato molto riservato e molto discreto: cioè l'organizzazione stessa della città. Inoltre, in secondo luogo, questi consigli sono introdotti e ispirati da una riflessione generale sulla *parrësia*, ed è qui che ritroveremo il nostro problema. Quali sono dunque, molto rapidamente, i consigli che Platone fornisce ora ai Siracusani dilaniati da una guerra civile? Anzitutto il riferimento a un tema anch'esso presente nell'opera di Platone. Un tema che si trova sviluppato nel *Gorgia* (477b e sgg.),²⁶ dove Platone, come sapete, dice che bisogna distinguere ciò che dipende dall'anima, ciò che dipende dal corpo e ciò che dipende dalle ricchezze. Ciò che dipende dall'anima è ovviamente quel che attiene ai governanti stessi; ciò che dipende dal corpo è quel che attiene ai guerrieri; ciò che dipende dalle ricchezze è evidentemente quel che attiene all'attività dei commercianti e degli artigiani. E bisogna, egli afferma, che la *politeia*, che l'organizzazione di una città rispetti questa gerarchia e non dia più importanza al corpo che all'anima, e non dia soprattutto più importanza alle ricchezze che al corpo e all'anima. Su questo tema generale egli proporrà allora un'organizzazione, una *politeia* in senso stretto, e non dimentichiamo ancora una volta che qui Platone, se propone nel suo intervento una *politeia*, una costituzione, lo fa a causa della guerra civile. È come dire che la città, l'organizzazione stessa della città, è crollata; perciò egli proporrà un sistema organizzativo per la città. Un sistema che può essere rappresentato schematicamente in questo modo. In primo luogo una monarchia, ma alla maniera di Sparta: cioè una monarchia in cui i monarchi non avranno in realtà alcun potere reale. Saranno soprattutto detentori dei poteri religiosi e non saranno due, come a Sparta – questo egli propone nel suo testo – ma tre, per un certo numero di ragioni. Il fatto è che Platone vuole mettere assieme – e lo dice – i discendenti di Dionisio il Giovane, un altro discendente di Dionisio il Vecchio e il figlio di Dione. Vi saranno perciò tre re, ma questi tre re avranno essenzialmente una funzione religiosa. Al di fuori di

questi tre re, sarà necessario organizzare un sistema che garantisca l'esistenza delle leggi e al tempo stesso il loro mantenimento. Di qui la sua proposta: l'organizzazione, l'istituzione di un corpo di coloro che egli già chiama i guardiani delle leggi. Egli propone trentacinque guardiani delle leggi²⁷; sarà la formula che troveremo nelle *Leggi*, salvo che nelle *Leggi* i guardiani non sono trentacinque ma trentasette²⁸; secondo i commentatori, questo piccolo dettaglio consente di dimostrare l'autenticità della lettera e al tempo stesso di datarla: dimostra l'autenticità della lettera, poiché – se la lettera fosse stata apocrifa e scritta dopo la morte di Platone utilizzando i dati presenti nelle *Leggi* – è del tutto evidente che l'autore avrebbe riportato la cifra trentasette e non la cifra trentacinque. Di conseguenza, si può dunque legittimamente pensare che Platone abbozza, in questa lettera, ciò che verrà sviluppato nelle *Leggi* con un certo numero di modifiche. Egli propone inoltre una serie di tribunali, e anche a tal proposito troviamo, presentato in poche righe, qualcosa che verrà lungamente sviluppato nelle *Leggi*. All'interno della serie di consigli, compaiono qui per la prima volta dei consigli che potremmo definire nomotetici. Per quanto riguarda tali consigli, bisogna ricordarsi ancora una volta che essi sono richiesti non tanto dalla funzione generale del filosofo, quanto piuttosto dalla situazione stessa della città. La guerra civile si è scatenata e imperversa: è normale, a questo punto, che il ruolo del filosofo sia, certamente, non quello di fornire consigli al principe regnante o di aiutarlo a costituire un impero, ma quello di ricostituire davvero la città stessa.

Ebbene, i consigli forniti nella lettera VIII – ed è su questo che vorrei ora insistere – sono introdotti da un passaggio: un brano di pura e semplice transizione, se si vuole, che tuttavia mostra bene come Platone attribuisca questi consigli alla sua funzione di parresiasta. Il passaggio lo si trova nella lettera VIII (354a) dove egli dice: “Cercherò poi di esporre quel che è il mio pensiero di adesso nel modo più schietto (*egō periasomai pasē parresia*) e mediante un ragionamento che sia nello stesso tempo giusto e imparziale. Mi trovo a parlare, per così dire, come un arbitro che si rivolge alle due parti [...] e ripeterò ad ambedue il mio consiglio (*symbolōn*) di una volta”.²⁹ Si è dunque nell'ordine della *symboule* politica, che è al tempo

stesso una manifestazione e un esercizio della *parrēsia*. Ora, io credo che se si prende in considerazione questo passaggio, ponendo attenzione a un certo numero di elementi che appartengono, per l'appunto, ai consigli – di cui vi ho riassunto i contenuti poco fa – si constata in effetti che ciò di cui si parla è proprio la *parrēsia* e che quella perseguita da Platone è proprio un'attività parresiastica. Come si caratterizza questo discorso che propone consigli? E in quali suoi caratteri esso esprime una *parrēsia*?

In primo luogo, fin dalle prime righe che vi ho appena letto, ma anche lungo tutto il testo, Platone insiste proprio sul fatto che ciò che dice lo dice a titolo personale. Ciò che egli stesso dice è la sua opinione, è ciò che pensa, è ciò in cui crede. Tutta una serie di espressioni presenti nel testo rinvia proprio a questo carattere assolutamente personale dell'enunciazione. Quella, ad esempio, che parlava a Socrate, convincendolo che doveva accettare il suo processo e la sua condanna, non è la voce della città o la voce delle leggi.³⁰ No, è Platone stesso che esprime la sua opinione: *ho de moi phainetai* (ciò che sembra a me); cercherò da parte mia di convincervi, vi dico qual è *eme symboule* (il mio consiglio)...³¹ Qui (354c) voi trovate questa espressione: "Questo è dunque l'invito che il mio discorso vuol rivolgere a tutti".³² È proprio questo il discorso di Platone. Ora, tale carattere personale del discorso si trova, a un dato momento, come interrotto e sviato dal fatto che Platone, dopo aver parlato in quei termini a titolo personale, afferma: in fondo la via più semplice è che io faccia parlare non me stesso ma Dione, o piuttosto che vi dica ciò che vi avrebbe detto Dione, che ora è morto, è stato dunque assassinato già da qualche tempo. Vi riporto ciò che Dione avrebbe detto. Ricostruisco ciò che Dione vi direbbe nelle circostanze attuali, dal momento che, al fondo, il nostro parere è comune. Ed è qui, io credo, che si può constatare come questo intervento di Dione, personaggio morto, segua un procedimento retorico assolutamente noto nell'eloquenza greca: far intervenire un morto per convalidare ciò che si sta dicendo. Per Platone, questo intervento non è un modo di liberarsi dalla sua funzione di parresiasta; infatti egli fa valere sia il fatto che le affermazioni di Dione corrispondono a ciò che lui stesso pensa, sia il fatto che il loro parere è comune (*koinos*: è un *koinos*

logos, un discorso comune a Platone e a Dione³³; egli ha ricordato, d'altronde, che Dione è stato formato da lui; l'opinione comune è quindi un'opinione sua, un'opinione di Platone). Semplicemente, se Platone fa intervenire Dione (al di là, se volete, della convenzione retorica che permette di far intervenire un morto per rafforzare ancor di più l'autorità di ciò che si dice), non bisogna dimenticare, per l'appunto, che Dione è anche qualcuno che ha pagato con la sua vita il dire-il-vero che ha cercato di far valere a Siracusa e che ha contrapposto a Dionisio. Proprio in quanto parresiasta che ha messo a repentaglio persino la sua vita, che ha pagato con la sua stessa vita il suo dire-il-vero: proprio in quanto tale Platone fa intervenire Dione accanto a lui.

In secondo luogo, si deve osservare che la *parrēsia*, così come Platone la presenta, è scandita da una sorta di tensione tra il riferimento a dei principi e il carattere di consiglio, del tutto particolare e congiunturale, che viene fornito. In tutto il testo Platone non smette di ricordare che egli esprime il suo parere in funzione della situazione attuale. Il parere è relativo alla situazione quale gli appare ora (egli utilizza l'espressione *ta nyn*: per ora).³⁴ I suoi consigli li riferisce alla lotta, alla guerra civile che si sta svolgendo, al fatto che egli ricorda un certo numero di congiunture riguardanti la storia stessa della Sicilia. Ma questa *parrēsia*, che è dunque un discorso legato alle circostanze, legato alla congiuntura, si riferisce al tempo stesso a dei principi. A dei principi generali e costanti. Egli ricorda che questo è sempre stato il suo parere. La sua *symbolē* è rimasta la stessa ed egli utilizza un certo numero di principi o di regole generali. Ricorda, ad esempio, che schiavitù e libertà, qualora siano esagerate, costituiscono dei grandi mali. Utilizza formule di questo tipo: la sottomissione a Dio, l'essere suoi schiavi (la *douleia*), è qualcosa che corrisponde alla giusta misura, ma la *douleia* nei confronti dell'uomo è sempre fuori misura.³⁵ Vi è dunque, se volete, un discorso di *parresia* teso tra il riferimento a principi generali e il riferimento a circostanze particolari.

In terzo luogo, la *parrēsia* è un discorso che si rivolge a tutti, a entrambe le parti che si scontrano a Siracusa. Si tratta, come egli dice, di un *logos koinos*. "Questo è dunque l'invito che il mio discorso vuol rivolgere a tutti", afferma Platone (354c), e

osserva (355a): i consigli che do, prego gli amici di Dione di comunicarli a tutti i Siracusani. E alla fine del testo (357b) aggiunge: ecco ciò che consiglio a tutti (*pasin symbouleuo*) di decidere e di intraprendere insieme (in comune, *koine*); chiamo tutti (*parakalo pantas*) a intraprendere queste azioni. Ma il discorso di *parrēsia*, pur appellandosi a tutti, pur rivolgendosi a tutti, si indirizza anche a ognuno e a ciascuno dei due partiti. È ciò che dice Platone proprio all'inizio del testo, nel passaggio che vi citavo: parlo a tutti e al tempo stesso parlo a ognuno di loro, come se si trattasse di una sola persona.³⁶ Come dire: non si tratta semplicemente di quel discorso generale che si rivolge alla città per imporle prescrizioni e leggi; si tratta proprio di un discorso di persuasione che si rivolge a ciascuno per ottenere da lui un certo comportamento, una certa condotta, una certa maniera di fare.

Quarto carattere, infine, della *parrēsia*. Platone dice che se parla così, rivolgendosi ai due partiti presenti in Sicilia, lo fa a titolo di *diaitetes*. La parola *diaitetes* è un termine giuridico che designa – e che designava, nel diritto ateniese – l'arbitro: l'arbitro a cui si faceva ricorso per regolare una controversia invece di rivolgersi ai tribunali. Il *diaitetes* è dunque l'arbitro che si può consultare al di fuori del processo. Al proposito, su questo *diaitetes* e sulle sue funzioni, trovate un certo numero di indicazioni in Aristotele (*Politica*, libro II, capitolo 8, 1268b e sgg.).³⁷ Quella del *diaitetes* è una funzione extragiudiziaria, ma definita dalle stesse istituzioni ateniesi. Da non dimenticare che *diaitetes*, l'etimologia lo mostra bene, è colui che dà la dieta, è colui che prescrive il regime. E i due significati della parola *diaitetes* sono attestati nel greco classico. La *diaita* è l'arbitraggio, ed è anche il regime medico. Il *diaitetes* è colui che è arbitro, ma è anche colui che prescrive il regime a chi ne ha bisogno. E la comunicazione tra i due significati (arbitraggio e dieta) – l'etimologia della parola si riallaccia del resto alla stessa radice di *zen*, che significa vivere – è evidente, nella misura in cui la dieta è precisamente l'insieme delle regole attraverso le quali è possibile arbitrare l'opposizione tra le differenti qualità (il caldo e il freddo, il secco e l'umido), tra i differenti umori che costituiscono il corpo. È questo arbitraggio che costituisce la dieta, il regime medico. Di conseguenza, quando Platone, in quanto parresiasta, dice di

essere *diaitetes*, è al tempo stesso l'arbitro tra le differenti parti e colui che prescrive il regime (il regime medico della città): colui che renderà dunque possibile l'arbitraggio tra queste differenti potenze.

Ultimo carattere, per finire, di questa *parrësia*: essa deve scontrarsi con la realtà. A più riprese Platone non solo accetta ma raccoglie e rivendica questa sfida dello scontro con la realtà. Accetta e persino richiede che la realtà mostri se sono veri o falsi i discorsi che tiene, i consigli che propone. Sperimenterete realmente l'effetto della verità che vi consiglio, egli dice, solo facendo esperienza delle mie presenti affermazioni. *Ergo gnosesthe*: lo saprete nella realtà. Poiché sta qui, egli dice, la migliore prova del fuoco (*basanos*) a proposito di ogni cosa.³⁸ Il reale, la prova di realtà, è ciò che deve costituire la prova del fuoco del suo discorso. Ed è questo il fine stesso dei consigli che egli impartisce ai Siracusani. Proprio al termine della lettera (357c) Platone dice: "Tributate dunque onori e preghiere agli dei e a tutti coloro cui, dopo gli dei, è giusto tributare onori, continuando a incitare e a convincere [il verbo utilizzato è in realtà *peithomai*, persuadere; M.F.], con la dovuta mitezza, amici e avversari, fino al giorno in cui non si abbia finalmente il felice e splendido compimento di ciò che ora vi ho detto [le parole che sono state appena dette, i consigli che Platone ha appena dato (...); M.F.], come un sogno divino che appaia a uomini svegli".³⁹ Di conseguenza, nella sua impresa di *parresia* il filosofo è dunque benvenuto, se dice ciò che diceva Platone, benvenuto come lo è un sogno divino che viene a visitare gli uomini: ma uomini che siano svegli. Per le persone addormentate, il sogno divino, che dice agli uomini ciò che capiterà e ciò che devono fare, è come il discorso del filosofo per gli uomini svegli. Il filosofo è proprio un dio che viene a visitare gli uomini, ma un dio che parla loro quando sono svegli. Ma questo sogno divino, sostiene Platone, conserverà la sua verità, avrà superato la sua prova di verità solo a una condizione: solo quando lo avrete elaborato nella realtà (*exergasesthe*, recita il testo),⁴⁰ solo quando avrete lavorato fino al punto in cui le cose sognate siano effettivamente portate a compimento e incontrino in maniera chiara, in quel preciso momento, la loro buona sorte (siano cioè *eutykhe*). La buona sorte - ciò che costituirà l'autentica

felicità dei Siracusani – sarà rappresentata, precisamente, dalla loro capacità di elaborare nella realtà quel sogno divino che il filosofo, poco prima, ha loro comunicato durante la veglia.

La *parrēsia* è dunque l'attività che Platone in fondo rivendica e riconosce alla radice della sua attività di consigliere. È consigliere. Utilizza, cioè, la *parrēsia*. Quella stessa *parrēsia*, dunque, con tutti i caratteri che avete riconosciuto. Si impegna in prima persona: è il suo discorso, è la sua opinione, che tiene conto, al tempo stesso, di principi generali e di una congiuntura particolare: che, in quanto principio generale, si rivolge alle persone, ma le persuade individualmente. Di qui un discorso la cui verità deve stare in piedi, deve trovare la sua verifica nel fatto che diventerà realtà. È proprio dal reale politico che il discorso filosofico trarrà la garanzia di non essere semplicemente *logos*, di non essere semplicemente una parola che proviene dal sogno, ma di essere qualcosa che ha a che fare con l'*ergon*: proprio con ciò che costituisce il reale. Abbiamo qui un insieme di elementi che coincidono con ciò che avevo cercato di dirvi a proposito della funzione stessa del parresiasta. Ora quindi, se volete, cercherò di riprendere questi elementi nella seconda parte del corso. Dovete scusarmi: questi consigli platonici hanno, ancora una volta, un andamento abbastanza banale, che rende la loro analisi un po' fastidiosa, ma credo sia possibile, rileggendoli a un certo livello, veder emergere un certo numero di problemi, o di temi, molto importanti per quanto attiene al destino dei rapporti tra filosofia e politica nel pensiero occidentale. Fra poco cercherò di spiegarvi tutto questo.

Note

¹ Platon, lettres VII, 324d-e, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1: *Lettres*, trad. fr. di J. Souilhé, cit., pp. 38-39 [Platone, Lettera VII, in *Lettere*, introduzione di D. Del Corno, trad. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 2001⁶, pp. 166-167].

² E. de Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène* [1842], Paris, Le Seuil, 1999 [E. de Las Cases, *Memoriale di Sant'Elena*, Rizzoli, Milano 2004].

³ Richelieu, *Testament politique* [1667], a cura di F.

Hildesheimer, Champion/ Société de l'Histoire de France, Paris 1995 [trad. it. *Testamento politico e massime di Stato*, Giuffrè, Milano 1988].

4 Dion Cassius, *Histoire romaine*, livre LII, capitoli 14-40, trad. fr. di E. Gros, Librairie Firmin & Didot Frères, Paris 1845 [Cassio Dione, *Storia romana*, vol. V (libri LII-LVI), Rizzoli, Milano 2008³ (per i capp. 14-40 cfr. pp. 70-147)].

5 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, livre I, capitoli 139-146, trad. fr. di J. Voilquin, cit., pp. 89-96 [Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 68-73].

6 Platon, lettre VII, 331d, in *Lettres*, cit., p. 37 [trad. it. cit., pp. 162-163].

7 “Non fu in grado di rifondarle e di stabilirvi governi solidi, affidati a suoi compagni, o a stranieri (di qualunque provenienza), o a fratelli più giovani che egli stesso aveva educato, trasformandoli da privati cittadini in comandanti, e da poveri in notevolmente ricchi”: ivi, 331e-332a [trad. it. cit., pp. 164-165: abbiamo preferito citare più estesamente la traduzione di questo passaggio, per rendere il rinvio più comprensibile].

8 “Di nessuno di questi gli riuscì di fare un associato nel governo, quantunque ci provasse insistentemente [*touton koinonon tes arkhes oudena hoios t'en*]”: ivi, 332a, p. 38 [trad. it. cit.].

9 “Dionisio, invece, che aveva radunato tutta quanta la Sicilia in una sola città [*eis mian polin*], e che per la sua capacità non si fidava di nessuno, a malapena riuscì a salvarsi: non disponeva di uomini della cui amicizia si potesse fidare” [*andron philon kai piston*: uomini amici e fedeli (la trad. italiana spostata arbitrariamente il concetto della fedeltà, della fiducia, dagli “uomini” a Dionisio)]: ivi, 332c [trad. it. cit., pp. 166-167].

10 Platon, *Les Lois*, livre III, 694a-b [trad. it. cit., pp. 294-295]. Si veda l'analisi di questo passaggio nella lezione del 9 febbraio (prima ora).

11 Cfr. l'analisi del riferimento positivo all'educazione persiana per sottolineare le deficienze di Alcibiade, in *L'Herméneutique du sujet*, cit., pp. 35-36 [trad. it. cit., pp. 31-32].

¹² Xénophon, *Cyropédie*, trad. M. Bizos, Les Belles Lettres, Paris, 1972 [Senofonte, *Ciropedia*, trad. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2001].

¹³ “Anche gli ateniesi, se vogliamo fare un altro esempio, entrarono in possesso di molte città che non avevano fondato loro stessi, che erano state invase dai barbari, e che loro catturarono abitate: ma non le colonizzarono, e per ben settanta anni ne mantennero il dominio, perché in ciascuna di esse si erano fatti degli amici [*andras philous*]”: Platon, lettere VII, 332b-c, p. 38 [trad. it. cit., pp. 164-167].

¹⁴ “Se si fosse incamminato per la strada che gli dicevamo, convertendosi alla saggezza e alla temperanza [*heauton emphrona te kai sophrona apergasamenos*]...”: ivi, 332e, p. 39 [trad. it. cit., pp. 166-167].

¹⁵ “Per questo lo persuadevamo sopra ogni altra cosa a cercarsi altri amici – sia fra i familiari che in genere fra i coetanei – in consonanza spirituale [*symphonous*] con lui nell’atteggiamento davanti alla virtù, ma soprattutto di essere tranquillo con se stesso [*auton hauto*]”: ivi, 332d [trad. it. cit., pp. 166-167].

¹⁶ “Ciascuna forma di governo, come ciascun animale, ha la sua voce [*estin gar de tis phone ton politeion hekastes kathaperei tinon zoon*]: la democrazia ha la sua propria, così l’oligarchia, così a sua volta la monarchia [...]. Quel governo che parla con la voce propria davanti agli dei e agli uomini, e compie azioni ad essa conformi, fiorisce e si mantiene, quello che invece imita la voce di un altro governo, perisce”: Platon, lettere V, 321d-e, p. 23 [trad. it. cit. pp. 120-121].

¹⁷ “A questo solo modo io consiglierei voi e insieme con Dione consigliavo già anche Dionisio: prima di tutto, vivere giorno per giorno in modo da farsi sempre di più padrone di se stesso [*enkrates hautou autos*]”: Platon, lettere VII, 331d, p. 37 [trad. it. cit., pp. 162-165].

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II (*L’Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984), capitolo “Enkrateia”, pp. 74-90 [trad. it. *Storia della sessualità*, 2: *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1985³, pp. 68-82].

¹⁹ “Per la terza volta voglio ripetere a voi il consiglio [*ten auten symboulēn* (lo stesso consiglio)] che già ben due volte ho dato ad altri”: Platon, lettere VII, 334c, p. 41 [trad. it. cit., pp.

172-173].

²⁰ Ivi, 337b-c, p. 45 [trad. it. cit., pp. 180-181].

²¹ Ivi, 336a-337a, p. 44 [trad. it. cit., pp. 176-181].

²² Ivi, 335a, pp. 41-42 [trad. it. cit., pp. 174-175].

²³ "...chi ha vinto [...], ridivenuto padrone di se stesso, [...] si faccia legislatore di leggi comuni orientate non meno a favore dei vinti che dei vincitori, obbligando alla loro osservanza in forza di una duplice necessità, data dal rispetto e dalla paura": ivi, 336e-337a, p. 44 [trad. it. cit., pp. 178-179].

²⁴ "La paura [...] deriva dal loro essersi manifestati i più forti [*to kreittous auton einai deiknyntes ten bian*]: *ibidem* [trad. it. cit.].

²⁵ "Il rispetto per il loro manifestarsi migliori nell'atteggiamento davanti al piacere e nella volontà (e capacità) di essere ossequienti alle leggi [*mallon ethelontes te kai dynamenoi douleuein*]: ivi, 337a, p. 44 [trad. it. cit., pp. 178-181].

²⁶ "Dunque, delle ricchezze, del corpo e dell'anima, che sono tre cose distinte, hai nominato tre stati cattivi: la povertà, la malattia e l'ingiustizia": Platon, *Gorgias*, 477c, trad. fr. di L. Bodin, *Les Belles Lettres*, Paris 1968, p. 153 [Platone, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 162-163].

²⁷ Platon, lettere VII, 356d, p. 73 [trad. it. cit., pp. 244-247].

²⁸ Platon, *Les Lois*, livre VIII, 754d, trad. fr. di E. des Places, cit., p. 113 [Platone, *Le Leggi*, libro VI, 754d (si tratta del libro VI, non libro VIII), trad. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2007², pp. 464-465].

²⁹ Platon, lettere VIII, 354a, p. 69 [trad. it. cit., pp. 236-237].

³⁰ È la famosa "Prosopopea delle leggi" che si trova nel *Critone*, 50d-54d [Platone, *Critone*, trad. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 89-95].

³¹ Platon, lettere VIII, 355a, p. 71 [trad. it. cit., pp. 238-241].

³² Ivi, 354c, p. 70 [trad. it. cit., pp. 236-239].

³³ "E poiché le cose per natura stanno così, chiedo agli amici di Dione di comunicare a tutti i Siracusani questo consiglio" comune [*koinen symboulēn*]: ivi, 355a, pp. 70-71 [trad. it. cit., pp. 238-239].

³⁴ "Il mio pensiero di adesso [*ho de moi phainetai pe ta nyn*]: ivi, 354a, p. 69 [trad. it. cit., pp. 236-237].

³⁵ "È nella regola la sottomissione [*douleia*] a Dio, è sregolata

la sottomissione agli uomini”: ivi, 354e, p. 70 [trad. it. cit., pp. 238-239].

³⁶ “Mi trovo a parlare, per così dire, come arbitro [*lego gar de diaitetou*] che si rivolge alle due parti, quella che ha esercitato il potere tirannico, e quella che lo ha subito, e ripeterò ad ambedue il mio consiglio di una volta”: ivi, 354a [trad. it. cit., pp. 236-237].

³⁷ “Non sta bene neppure la legge riguardo alle sentenze giudiziarie che prescrive di giudicare ricorrendo alla distinzione, anche quando l’accusa è formulata in termini assoluti, e che trasforma il giudice in arbitro [*diaiteten*]. Questo è possibile in un arbitrato, specie con parecchi arbitri (perché allora essi conferiscono tra loro sulla sentenza), ma non è possibile nei tribunali”: Aristote, *Politique*, livre II, VIII-13, 1268b, trad. fr. di J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1968, p. 76 [*Politica*, trad. di R. Laurenti, in *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 53].

³⁸ “Che è vero ciò che vi dico, potrete sincerarvene nei fatti, solo che proviate ad applicarlo [*ergo gnosesthe*] alle leggi che, mi sembra, è in ogni caso la prova [*basanos*] più valida”: ivi, lettere VII, 355d, p. 71 [trad. it. cit., pp. 240-241 (si tratta in realtà di 355c, non di 355d)].

³⁹ Ivi, 357c-d, p. 74 [trad. it. cit., pp. 248-249].

⁴⁰ “Tributate dunque onori e preghiere agli dei e a tutti coloro cui, dopo gli dei, è giusto tributare onori, continuando a incitare e a convincere, con la dovuta mitezza, amici e avversari, fino al giorno in cui non si abbia finalmente il felice e splendido compimento di ciò che ora vi ho detto [*enarge te exergasesthe telesthenta kai eutykhe*], come un sogno divino che appaia a uomini svegli”: ivi, 357a-d, p. 74 [trad. it. cit., pp. 248-249 (il passo citato corrisponde, in realtà, a 357c-d)].

* M.F.: Vi chiederò anzitutto di scusarmi, poiché oggi sono abbastanza influenzato. Sarebbe stato scorretto, da parte mia, lasciarvi venire e non venire io stesso. Cercherò allora di fare la mia lezione. Con il rischio di essere un po’ fiacco, ma mi sforzerò di reggere almeno fino al termine delle due ore.

* *Ciropedia*, in greco *Kuvrou paideiva*, significa, alla lettera, “L’educazione di Ciro”. *N.d.T.*

* Foucault usa il termine francese *symphonie* per rendere,

alla lettera e con efficacia, il senso della parola greca *symphonia*: significa sia “sinfonia”, in senso propriamente musicale (accordo, armonia tra suoni), sia, anche fuori dallo specifico musicale, “consonanza”. In Platone, ad esempio, troviamo entrambi i significati: quello specificamente musicale, appunto – ad esempio in *Cratilo* (405c-d) e in *Simposio* (187b) –, e quello, metaforico, relativo all’accordo, alla consonanza, ad es. tra qualità, tra soggetti ecc.: cfr. *Le Leggi*, 689d e la lettera VII commentata da Foucault. *N.d.T.*

* Adotto qui, diversamente dal curatore francese, il sistema prevalente di traslitterazione: gk diventa *nk*. *Enkrates*, quindi non *egkrates*. Lo stesso Foucault (cfr. *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 68 sgg.) adotta questa traslitterazione. *N.d.T.*

* Nella lingua greca classica *aidos* (il pudore, il rispetto) è un sostantivo femminile. *N.d.T.*

Lezione del 23 febbraio 1983

Seconda ora

Filosofia e politica: rapporto necessario ma coincidenza impossibile – Gioco cinico e platonico del rapporto con la politica – La nuova congiuntura storica: pensare, al di là della città, una nuova unità politica – Dalla piazza pubblica all'anima del Principe – Il tema platonico del filosofo-re.

Cercherò di essere breve. Credo che questi consigli di Platone apparirebbero, lo ripeto, deludenti a chi li leggesse dal punto di vista della riflessione, dell'analisi politica prodotta dai Greci: deludenti soprattutto se confrontati con ciò che si può trovare in Tucidide. Tuttavia, letti in un certo modo, essi permettono di far apparire tre cose importanti: in primo luogo un carattere fondamentale, fondamentale e costante, nei rapporti tra filosofia e politica; in secondo luogo una congiuntura storica particolare, che tuttavia possiede una latitudine temporale abbastanza ampia da impegnare praticamente tutto il destino dei rapporti tra filosofia e politica fino alla fine dell'Antichità; in terzo luogo, infine – ed è soprattutto su questo che vorrei insistere –, questi consigli mostrano bene, credo, il punto preciso in cui la filosofia e la politica – il filosofare e l'attività – vengono a congiungersi: il punto preciso in cui la politica può servire da prova di realtà alla filosofia. Anzitutto, il carattere fondamentale e ricorrente dei rapporti tra filosofia e politica che si delinea in questi testi è in fondo molto semplice: va compreso bene.* Credo di non aver esagerato nel mostrarvi come questi testi non dicessero granché sia dal punto di vista politico che dal punto di vista filosofico. Ma il carattere, se volete, debole, banale, generale dei consigli dati da Platone ai suoi interlocutori non dimostra che egli sia stato politicamente ingenuo. Dimostra che i rapporti tra filosofia e politica non sono da ricercare

nell'ambito dell'eventuale capacità della filosofia di dire il vero sul modo migliore di esercitare il potere. Dopotutto, è compito della politica stessa sapere e definire qual è il modo migliore di esercitare il potere. Dire il vero su questo non spetta alla filosofia. Ma la filosofia deve dire il vero – se volete, ci fermeremo qui, per ora, cercando di essere più precisi in seguito – non sul potere, ma in rapporto al potere: in relazione, in una sorta di faccia a faccia o di intersezione con il potere. La filosofia non deve dire al potere cosa fare; essa deve esistere come dire-il-vero in una certa relazione con l'azione politica. Niente di più, niente di meno. Il che non significa, certamente, che questa relazione non possa essere specificata. Ma essa può essere specificata in diversi modi, e questo rapporto del dire-il-vero filosofico con la pratica politica, o con la giusta pratica politica, può assumere molte forme.

Proprio all'epoca di Platone – e tra i successori di Socrate, tra cui lo stesso Platone – si trovano altre maniere di definire la relazione con la politica: la relazione necessaria, indispensabile, ostinata, testarda del discorso filosofico o della vita filosofica con la pratica politica. Guardate a quest'altro versante del socratismo: al versante più antagonista al platonismo che si possa immaginare, vale a dire i cinici. Nel cinismo avete egualmente un rapporto – un rapporto molto marcato, molto insistito – tra il dire-il-vero filosofico e la pratica politica, ma declinato in tutt'altro modo. E si tratta, lo sapete, di un modo caratterizzato dall'esteriorità, dallo scontro, dalla derisione, dalla canzonatura e al tempo stesso dall'affermazione di una necessaria esteriorità. Di fronte alla figura di Platone, che va da Dionisio, il tiranno, per dargli dei consigli, bisogna ricordarsi che vi è la figura di Diogene. Diogene, fatto prigioniero da Filippo dopo la battaglia di Cheronea, si trova di fronte al monarca, al sovrano macedone, che gli dice: chi sei tu? E Diogene risponde: l'“osservatore della tua insaziabile avidità”.¹ O ancora, vi è il dialogo famoso dello stesso Diogene con Alessandro, figlio di Filippo. Vi è anche la stessa domanda: “Chi sei tu?”, ma questa volta è lo stesso Diogene che rivolge la domanda ad Alessandro. E Alessandro risponde: sono il grande re Alessandro. Al che Diogene replica: io ti dirò chi sono, sono Diogene il cane.² L'assoluta esteriorità del personaggio filosofico rispetto al

personaggio reale è così affermata, esattamente all'opposto di ciò che viene proposto da Platone. Il re-filosofo, il filosofo che è re: rispetto a questo, cosa può esserci di più lontano di questa replica che è tipicamente - esattamente, parola per parola - anti-platonica? Sono il grande re Alessandro. Sono Diogene il cane. E in ogni caso, senza precisare se la spiegazione viene data ad Alessandro o se si tratta di un'affermazione generale, Diogene Laerzio riferisce che Diogene il cinico spiegava il suo aforisma "sono un cane" dicendo: sono un cane perché "scodinzolo festosamente verso chi mi dà qualcosa, abbaio contro chi non dà niente, mordo i ribaldi".³ E vedete, allora, l'interessante gioco tra l'affermazione filosofica (la *parresia* filosofica) e il potere politico. La *parresia* filosofica di Diogene consiste essenzialmente nel mostrarsi nella sua nudità naturale, fuori da tutte le convenzioni e da tutte le leggi artificialmente imposte dalla città. La *parresia* di Diogene è dunque presente nel suo stesso modo di vivere e si manifesta anche con questo discorso di insulto e di denuncia nei confronti del potere (avidità di Filippo ecc.). Ebbene, al cospetto del potere politico questa *parresia* si manifesta all'interno di una relazione complessa: da un lato, infatti, dicendo che è un cane, Diogene scodinzola "festosamente - così egli dice - verso chi [...] dà qualcosa", e così facendo, accetta quindi una certa forma di potere politico, vi si integra, lo riconosce. Ma al tempo stesso egli abbaia contro coloro che non gli danno nulla e morde i malvagi. Come dire: di fronte a questo potere che per un certo verso accetta, egli si sente libero di dire violentemente e con franchezza ciò che è, ciò che vuole, ciò di cui ha bisogno, ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Avete qui un gioco di *parresia* filosofica, un gioco del dire-il-vero filosofico, un gioco dell'essere-vero filosofico di fronte all'esercizio del potere e all'identificazione di un individuo con il suo potere (sono il re Alessandro): un gioco ovviamente assai lontano da quello di Platone; un gioco perfino opposto a quello di Platone. In modo ancora una volta molto schematico, diciamo che nel caso dei cinici abbiamo una modalità di relazione tra il dire-il-vero filosofico e l'azione politica che si realizza nella forma dell'esteriorità, della sfida e della sragione. In Platone, invece, avremo un rapporto tra il dire-il-vero filosofico e l'azione

politica che appartiene piuttosto all'ordine dell'intersezione, della pedagogia e dell'identificazione del soggetto filosofante con il soggetto che esercita il potere. Bisogna ancora capire come questo rapporto si realizza, ma in ogni caso non è necessariamente, non è per forza di cose come enunciato (come enunciato relativo a ciò che deve essere l'azione politica) – non è, se volete, come programma politico, come razionalità politica intrinseca – che la filosofia, nel suo dire-il-vero, ha un ruolo da svolgere nella politica.

O ancora: il discorso filosofico nella sua verità – all'interno del ruolo che gioca necessariamente in politica per trovare, in quell'ambito, la sua verità – non ha il compito di progettare ciò che deve essere un'azione politica. Non dice il vero dell'azione politica, non dice il vero per l'azione politica: dice il vero in rapporto all'azione politica, in rapporto all'esercizio della politica, in rapporto al personaggio politico. È ciò che io chiamo un carattere ricorrente, permanente e fondamentale del rapporto tra la filosofia e la politica. Mi sembra che questa posizione, già molto importante rispetto al momento storico in cui ci collochiamo, rimanga vera e rischi sempre di non essere vera in tutta la storia dei rapporti tra la filosofia e la politica. Ma se vogliamo effettivamente ben comprendere questi rapporti, occorre tener presente che la filosofia, lo ripeto, deve dire il vero in rapporto alla politica ma non ha il compito di dire ciò che la politica deve veramente fare. Si può dire la stessa cosa se si riconsiderano alcune delle grandi forme del dire-il-vero filosofico in rapporto alla politica in età moderna e contemporanea. La teoria filosofica della sovranità, la filosofia dei diritti fondamentali, la filosofia vista come critica sociale: tutte queste forme di filosofia e di veridizione filosofica non devono in nessun modo dire come governare, quali decisioni prendere, quali leggi adottare, quali istituzioni mettere a punto. Ma in compenso, affinché una filosofia, ora come ai tempi di Platone, faccia la sua prova di realtà, è indispensabile che essa sia capace di dire il vero o in nome di un'analisi critica, o in nome di una filosofia, di una concezione dei diritti, o in nome di una concezione della sovranità ecc. Per ogni filosofia, è essenziale poter dire il vero in rapporto alla politica, ed è importante, per ogni pratica politica, essere dentro una relazione permanente con questo dire-il-vero, ma è sottinteso

che il dire-il-vero della filosofia non coincide con ciò che può e deve essere una razionalità politica. Il dire-il-vero filosofico non è la razionalità politica, ma è essenziale, per una razionalità politica, avere un certo rapporto – che rimane ancora da determinare – con il dire-il-vero filosofico, così come per il dire-il-vero filosofico è importante fare la prova di realtà in relazione a una pratica politica.

Ma credo che questa relazione necessaria, fondamentale, forse costitutiva della filosofia e della pratica politica in Occidente, sia un fenomeno assolutamente specifico della nostra cultura. La coesistenza, la correlazione tra pratica politica e dire-il-vero filosofico non deve mai essere concepita come una coincidenza acquisita o come una coincidenza da acquisire. Credo che la sciagura e gli equivoci dei rapporti tra filosofia e politica dipendano e siano dipesi, forse, dal fatto che la veridizione filosofica... o anche, diciamo meglio*: dal fatto che alla veridizione filosofica sono state poste esigenze formulate nei termini di una coincidenza con i contenuti di una razionalità politica, e, inversamente, dal fatto che i contenuti della razionalità politica hanno voluto autolegittimarsi in quanto si costituivano come dottrina filosofica, o a partire da una dottrina filosofica. [...] Filosofia e politica devono costituire i termini di una relazione, di una correlazione, mai di una coincidenza. Ecco, se volete, il tema generale che si può estrarre da questo testo di Platone. I consigli di Platone, lo ripeto, sono incommensurabili con le forme di razionalità politica sviluppate da Tucidide, ma per una ragione molto semplice: la vera posta in gioco, per Platone – e in maniera generale, mi sembra, per la filosofia occidentale – non è mai stata quella di dire agli uomini politici cosa fare. Di fronte agli uomini politici, alla pratica politica, ai politici, la posta in gioco dei filosofi è sempre stata quella di esistere come discorso filosofico e come veridizione filosofica. Ecco il primo tema.

Il secondo tema che si può ricavare da questi testi platonici che ho letto nella prima ora è il seguente: si vede emergere, in essi, una congiuntura storica molto particolare. Una congiuntura singolare, certo, ma che sarà dominante per lungo tempo: sarà praticamente dominante, come vi dicevo, sino alla fine dell'Antichità. In effetti, ve l'avevo già indicato, in questi consigli – e soprattutto nella prima serie di consigli che Platone

dà a Dionisio - il posto riservato all'organizzazione stessa della città, alla costituzione, alle leggi, ai tribunali, è abbastanza limitato e non sembra essere tra i più importanti. In compenso, appare importante e dominante nei consigli dati da Platone a Dionisio, e quindi agli amici di Dione, il problema che riguarda le alleanze, le relazioni tra vincitori e vinti, le relazioni tra le diverse città federate, i rapporti tra la metropoli e le colonie, il modo di governare le città sottomesse, la questione di sapere a chi delegare i poteri e quale tipo di rapporto dovrà stabilirsi tra coloro che comandano nella città-metropoli e gli altri. Ciò significa che questi problemi evocati sono, nella loro stragrande maggioranza, problemi di impero e di monarchia. I problemi qui evocati riguardano forse la Sicilia, cioè una realtà ancora molto vicina al mondo ellenico classico, organizzato attorno a piccole unità, le città, con le loro rivalità, le loro alleanze, la loro federazione, il loro sistema di colonizzazione. Ma si tratta anche, io credo, di problemi che nell'epoca in cui Platone scrive - oscuramente e senza che le cose siano ancora del tutto decise o progettate - diventeranno i problemi politici reali del mondo ellenistico, e *a fortiori* del mondo romano. Il che significa che a partire dalla costituzione delle grandi monarchie ellenistiche - a partire, certamente, dall'organizzazione di un mondo imperiale romano lungo tutto il perimetro del Mediterraneo - vedete bene che il problema politico concreto, d'altro canto preciso, sarà il problema del tipo di unità politica da organizzare: e questo dal momento in cui la città, la forma, la formula della città non può più corrispondere, evidentemente, a un tipo di esercizio del potere che deve - geograficamente, in termini di spazio e di popolazione - superare radicalmente questi limiti. Il corpo della città non è più la formula-modello; non si può più pensare l'unità politica come il corpo stesso della città o dei suoi cittadini. Come potrà essere pensata l'unità politica?

Un secondo problema immediatamente legato a questo: in che modo il potere, che nelle sue unità era concepito solo nella forma di una specie di monarchia - in che modo questo potere che in un certo senso è in mano al monarca -, potrà essere gerarchizzato, ripartito e distribuito su tutta la superficie di quella grande unità politica? Qual è il modo di essere di queste nuove unità politiche che stanno prendendo forma? Qual è il

modo di ripartizione, di distribuzione e di differenziazione del potere all'interno di queste unità? Sono questi, lo vedete, i problemi politici che emergono dai testi di Platone che vi ho appena letto; problemi che cominciano a porsi a quell'epoca, certamente: che sono visibili attraverso la situazione siracusana ma che domineranno il pensiero politico fino all'Impero romano. Vi ricordavo, poco fa, il discorso di Mecenate ad Augusto, così com'è raccontato da Dione Cassio⁴: un discorso, un tipo di riflessione politica a proposito del monarca che troveremo anche in Dione Crisostomo⁵ e che possiamo trovare pure in Plutarco. Tutto il pensiero politico dei primi due secoli della nostra era continuerà a ruotare attorno a questo problema: qual è il modo di essere di queste nuove unità politiche che si stanno costruendo al di sopra delle città, che non le distruggono affatto ma che appartengono a un sistema differente? E inoltre: qual è il tipo di potere che in esse deve esercitare il monarca? È questa, se volete, la scena politica che si sta delineando nel mondo greco-romano. Non voglio assolutamente contrapporre la razionalità politica fine, articolata, densa e ricca di Tucidide, a proposito delle piccole città greche, al pensiero platonico, molto più fluttuante, ma rivolto a una realtà storica che sta nascendo. Non credo che questo tipo di contrapposizione sia interessante; mi sembra invece che nel discorso platonico in cui viene messo in questione il rapporto tra filosofia e politica si veda l'abbozzo di nuove realtà politiche: quelle nuove realtà politiche che permarranno, che dureranno ancora per otto secoli sino alla fine dell'Impero romano. Queste nuove realtà politiche sono da una parte l'Impero, dall'altra parte il Principe, il monarca.

Vi è un terzo problema su cui vorrei insistere (il primo problema era questo principio ricorrente della correlazione noncoincidente tra pratica politica e filosofia lungo tutto il pensiero occidentale; il secondo problema era questa nuova congiuntura storica e politica che si sta formando nell'epoca in cui Platone scrive). Ecco il terzo problema: mi sembra che facendo giocare questi due fattori (la struttura permanente, se volete, dei rapporti tra filosofia e politica e quindi la nuova congiuntura), si capisca esattamente ciò che Platone vuole dire quando insiste perché il filosofo parli al sovrano; o meglio, perché il sovrano debba essere lui stesso filosofo. Se in effetti,

come vi dicevo prima, il discorso filosofico e la pratica politica devono, in un certo modo, essere in relazione – una relazione che non sia di coincidenza – qual è per Platone questa relazione e dove potrà stabilirsi? O ancora: dove si realizzerà la prova attraverso cui la filosofia deve, come vi dicevo la volta scorsa, assicurarsi del proprio reale in modo da non essere soltanto *logos*? Dove si situa il faccia a faccia della filosofia e della politica, che implica il loro rapporto necessario e al tempo stesso la loro non coincidenza? Credo davvero che questo sia un grande problema. Vi ricordavo poco fa la soluzione dei cinici, i quali, in definitiva, collocavano sulla piazza pubblica il rapporto tra il dire-il-vero filosofico e l'esercizio del potere politico. I cinici sono uomini della strada, uomini dell'*agora*. Sono uomini della piazza e anche dell'opinione. Il luogo della relazione tra il dire-il-vero filosofico e l'esercizio del potere politico – un esercizio ora in mano al monarca, a questo personaggio nuovo, a questa realtà politica nuova – era dunque adeguato a questa figura dello scontro (sfida-derisione) esemplificata dal faccia a faccia tra Diogene e Alessandro. In quale luogo si situerà, per Platone, questa relazione necessaria e di non-coincidenza tra il dire-il-vero filosofico e la pratica politica? Non nella pubblica piazza. In questo senso, se volete, i cinici sono ancora uomini della città, che perpetueranno fin dentro l'Impero romano queste tradizioni della città, della pubblica piazza ecc. Il luogo di questa relazione tra termini non coincidenti non è per Platone la piazza pubblica: è l'anima del Principe.

Si tocca qui un argomento abbastanza importante nella storia del pensiero politico, della filosofia e dei rapporti tra politica e filosofia in Occidente. Mi sembra che la polarità cinismo-platonismo sia emersa molto presto come un aspetto notevole, sostanziale ed esplicito, destinato a durare nel tempo. L'opposizione tra Platone e Diogene è d'altronde testimoniata da Diogene Laerzio: un giorno Diogene il Cinico sarebbe stato visto da Platone mentre stava lavando la sua insalata. Platone lo vede far questo e gli dice, ricordando che Dionisio si era rivolto a Diogene ma che Diogene aveva rifiutato gli inviti di Dionisio: se fossi stato più cortese con Dionisio non saresti obbligato a lavarti l'insalata. Al che Diogene gli risponde: tu, se avessi preso l'abitudine di lavarti

l'insalata, ora "non saresti cortigiano di Dionisio".⁶ Questo aneddoto di Diogene Laerzio è davvero, io credo, molto importante e molto serio. Indica i due poli secondo cui, fin dal IV secolo – perciò molto presto –, questo problema del punto di incontro tra un dire-il-vero filosofico e una pratica politica ha individuato due luoghi di inserzione: la piazza pubblica o l'anima del Principe. Lungo tutta la storia del pensiero occidentale ritroveremo queste due polarità. Il discorso filosofico deve forse essere quello che si rivolge all'anima del Principe per formarla? Oppure il discorso vero della filosofia deve essere forse pronunciato nella pubblica piazza come sfida, come scontro, come derisione, come critica in relazione alla condotta del Principe e all'azione politica? Per andare all'essenziale, ricordatevi di ciò che si era visto in quel testo sull'*Aufklärung* con cui ho cominciato il corso di quest'anno. Nella sua teoria dell'*Aufklärung*, Kant tenta di mettere assieme questi due livelli, cercando di spiegare come il dire-il-vero filosofico individui simultaneamente due luoghi che non solo sono compatibili, ma che si richiamano anche l'un l'altro: da un lato il dire-il-vero filosofico trova il suo luogo nel pubblico; dall'altro lato esso trova il suo luogo anche nell'anima del Principe, se il Principe è illuminato. Vi è qui, se volete, una sorta di eclettismo kantiano, che cerca di tenere assieme i due poli di quello che è stato, tradizionalmente, il grande problema dei rapporti tra politica e filosofia in Occidente: la pubblica piazza o l'anima del Principe?

Torniamo allora a Platone, poiché è di lui che stiamo parlando. È dunque chiaro che per Platone il rapporto tra filosofia e politica deve realizzarsi nell'anima del Principe, ma occorre ancora sapere esattamente come questo rapporto si stabilisce. Si stabilisce forse nella forma della coincidenza? Dire che il Principe deve essere filosofo non significa affatto dire: il Principe deve assumere decisioni politiche, deve comportarsi come attore politico solo a partire da un sapere e da conoscenze filosofiche che gli diranno cosa deve fare. Ebbene, consideriamo i luoghi in cui Platone parla di questa coincidenza, nell'anima del Principe, tra l'azione politica e la filosofia: la lettera VII e *La Repubblica*. Ecco cosa dice nella lettera VII, in quel passaggio che vi ho già citato la volta scorsa (326b): "Mai le generazioni degli uomini avrebbero potuto

liberarsi dai mali, fino a che o non fossero giunti ai vertici del potere politico i filosofi veri e schietti [il testo greco dice esattamente: fino a che la razza (*to genos*) di coloro che filosofano correttamente e veramente; si può dunque tradurre 'filosofi veri e schietti', ma preferisco che ci si attenga strettamente alla formulazione: che la razza di coloro che filosofano correttamente e veramente; M. F.], o i governanti della città non diventassero, per un destino divino, filosofi".⁷ Ecco ciò che si dice nel passaggio appena citato della lettera VII.

Voi sapete che questo passaggio non è altro che la riproduzione, l'eco fedele, salvo qualche variante, di quell'altro passaggio famoso e fondamentale che si trova nella *Repubblica* (Libro V, 473c), cioè in un'opera anteriore alle *Lettere*. Platone afferma: non ci sarà tregua ai mali degli stati e delle città (il tema è dunque lo stesso: i mali non cesseranno per gli uomini; qui: i mali non cesseranno per gli stati), "a meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti [re e sovrani, nella traduzione Budé; a dire il vero *dynastai*, cioè coloro che esercitano il potere] non si diano a filosofare con autentico impegno [anche qui il testo greco recita: non si mettano a filosofare in maniera autentica e *hikanos*, competente], e questo non giunga a riunificarli, il potere politico cioè, e la filosofia (*dynamis politike kai philosophia*)".⁸ Apparentemente, si ha qui la definizione di una perfetta coincidenza. Bisogna che i filosofi diventino re o che i re diventino filosofi: cosa significa questo, se non che la sua componente filosofica suggerirà al sovrano stesso ciò che deve fare in quanto sovrano, mentre la sua componente regale non farà altro che far passare, proprio negli atti del suo governo, i contenuti suggeriti dal discorso filosofico? Ma di fatto, se prendete in esame il testo – ed è per questo che ho insistito sulla necessità di una traduzione la più fedele possibile –, non viene proposta un'equivalenza tra il discorso filosofico, tra il sapere filosofico e la pratica politica. La coincidenza proposta è quella tra coloro che praticano la filosofia – che lo fanno veramente e con competenza – e coloro che esercitano il potere.

Ciò che conta, ciò che emerge, ciò che viene indicato da questi due testi è il fatto che chi filosofa debba anche essere

colui che esercita il potere. Ma da questo – cioè dal fatto che chi pratica la filosofia sia anche colui che esercita il potere e che chi esercita il potere sia anche qualcuno che pratica la filosofia – non si può assolutamente inferire che le conoscenze filosofiche costituiranno la legge dell'azione e delle decisioni politiche. Ciò che è importante, ciò che si esige, è che il soggetto del potere politico sia anche il soggetto di un'attività filosofica. Ma mi direte: qual è la differenza e che significa questa identità tra il soggetto del potere politico e il soggetto della pratica filosofica? Perché chiedere a chi esercita il potere di essere anche qualcuno che esercita la filosofia, se poi la filosofia non è capace di dire cosa occorre fare a colui che esercita il potere? Ebbene, credo sia questa la risposta a tale domanda: ciò che è in ballo qui, lo vedete bene, è la filosofia in quanto essa è un *philosophiein*. Il testo lo dice: bisogna che coloro che governano siano anche quelli che filosofano, che praticano la filosofia. Cos'è per Platone questa pratica della filosofia? Per l'individuo essa è anzitutto – essenzialmente e fondamentalmente – una maniera di costituirsi come soggetto attorno a un certo modo di essere. Ed è questo modo di essere del soggetto filosofante che deve rappresentare il modo di essere del soggetto che esercita il potere.

Non è dunque una questione di coincidenza tra un sapere filosofico e una razionalità politica. È una questione di identità tra il modo di essere del soggetto filosofante e il modo di essere del soggetto che pratica la politica. Se è necessario che i re siano filosofi, non è perché così potranno chiedere al loro sapere filosofico ciò che occorre fare in tale e tal'altra circostanza. Il che significa: per poter governare, da un lato, come si deve, sarà necessario avere, dall'altro, un certo rapporto di carattere pratico con la filosofia, e questo poiché il punto di intersezione tra "governare come si deve" e "praticare la filosofia" è occupato da un unico e medesimo soggetto. È un solo e medesimo soggetto che deve governare come si deve, da un lato, e avere, dall'altro, un rapporto con la filosofia. Vedete bene che non vi è coincidenza dei contenuti, isomorfismo delle razionalità, identità tra discorso filosofico e discorso politico, ma identità del soggetto filosofante con il soggetto governante: il che lascia aperta, beninteso, la forchetta, l'ortogonia, se volete, tra l'asse attorno al quale vi sarà pratica filosofica e

l'asse attorno al quale vi sarà pratica politica. Insomma, sarebbe come dire: bisogna che l'anima del Principe possa sul serio governarsi in conformità con la filosofia vera per poter governare gli altri in conformità con una politica giusta.

Diciamo questo, e mi fermerò qui, per oggi: attraverso la politica – a partire dalla politica, in rapporto con la politica – il dire-il-vero filosofico, come si è visto la volta scorsa, deve trovare la sua realtà. Sempre a proposito di questa lettera VII, che finiamo ora di leggere, ciò che volevo mostrarvi oggi è che questo filosofare, che trova dunque il suo reale nel rapporto con la filosofia, non ha il compito di stabilire ciò che la politica deve fare. Ha il compito di stabilire ciò che deve essere il governante, l'uomo politico. La posta in gioco è l'essere, il modo di essere dell'uomo politico. Ed è in questo senso che la filosofia trarrà dunque la sua realtà dal rapporto con la politica: potrà – effettivamente o meno: sarà questa la sua prova – definire il modo di essere dell'uomo politico. La questione posta è dunque questa: qual è il modo di essere di chi esercita il potere nella sua coincidenza con il soggetto filosofante? Mi sembra che vi sia qui un problema che è stato assolutamente capitale in tutta la storia dei rapporti tra filosofia e politica nell'Antichità. È del resto sufficiente che voi leggiate Marco Aurelio, ad esempio, per comprendere pienamente lo statuto di questo stesso problema che gli si poneva e del quale era perfettamente cosciente. Sei secoli, o cinque secoli e mezzo dopo Platone, Marco Aurelio ha voluto essere ed è stato il sovrano filosofo, l'imperatore filosofo. Marco Aurelio incarna esattamente la figura a cui aveva pensato Platone, cinque secoli e mezzo prima: un uomo che deve esercitare il potere in un'unità politica infinitamente superiore alla città. Problema, di conseguenza, che sta al cuore dell'Impero, al centro dell'Impero: problema del monarca che deve essere non soltanto il padrone dell'Impero, ma anche il padrone di se stesso. Marco Aurelio è stato questa figura di sovrano ideale. Ora, niente, nei testi di Marco Aurelio, dimostra che egli abbia preso a prestito dalla filosofia la razionalità capace di dettargli quella che doveva essere la sua condotta politica verso questo o quel problema, oppure verso questa o quella situazione. Egli ha invece sempre chiesto alla filosofia di dirgli cosa significa essere sovrano. Il che significa,

in effetti, che egli interrogava la filosofia proprio attorno al suo modo di essere in quanto sovrano. In breve, attraverso questi testi di Platone è l'anima del Principe che noi vediamo apparire come il luogo dei rapporti fondamentali tra filosofia e politica: il luogo in cui si annodano i rapporti – di intersezione e non di coincidenza, lo ripeto – tra filosofia e politica. La prossima volta cercherò di spiegarvi questo problema e tutti i temi collegati alla questione dell'anima del Principe.

Note

1 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, a cura di R. Genaille, t. 2, Garnier-Flammarion, Paris, p. 22; cfr. anche a cura di M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 43, *Le Livre de poche*, Paris, p. 720 [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari 2005⁷, 2 voll.: per il passo qui citato cfr. vol. I, p. 218].

2 "Alessandro una volta lo incontrò e gli disse: 'Io sono Alessandro, il gran re'. A sua volta Diogene: 'Ed io sono Diogene, il cane'": ivi, a cura di R. Genaille, cit., p. 22; a cura di M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 60, cit., p. 731 [trad. it. cit., vol. I, p. 225].

3 Ivi, a cura di R. Genaille, cit., p. 29; a cura di M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 60, cit., p. 731 [trad. it. cit.].

4 Dion Cassius, *Histoire romaine*, livre LII, cap. 14-40, trad. fr. di E. Gros, cit. [trad. it. cit., pp. 70-147].

5 Si vedano i discorsi di Dion Chrysostome: "Discourse on Kingship", in *Discourses*, t. I, trad. J.W. Cohoon, Loeb Classical Library, London 1959; trad. fr. di L. Parquet: "Sur la royauté", in *Les Cyniques grecs*, *Le Livre de poche*, Paris 1992 [Dione Crisostomo, *Sul regno*, a cura di D. Ferrante, Edizioni Federico & Ardia, Napoli 1975].

6 Diogène Laërce, *Vie, doctrines...*: a cura di R. Genaille, cit., p. 28; a cura di M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 58, cit., p. 730 [trad. it. cit., vol. I, p. 224].

7 Platon, lettre VII, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1: *Lettres*, trad. fr. di J. Souilhé, cit., 326b, p. 30 [trad. it. cit., lettera VII, pp. 146-147].

8 "'A meno che – dissi io – i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a

filosofare con autentico impegno [*philosophesousi gnesios te kai hikanos*], e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia [*dynamis te politike kai philosophia*] [...] non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali della città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano”': Platon, *La République*, livre V, 473c-d, trad. fr. di E. Chambry, cit., p. 88 [trad. it. cit., libro V, pp. 714-717].

⁹ Cfr. su questo punto la lezione del 3 febbraio 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, cit., pp. 191-194 [trad. it. cit., pp. 176-180].

* Recita il testo: “est au fond très simple, [même s’il] faut bien le comprendre”. Il completamento proposto, inserito tra parentesi quadre, ci pare opinabile, poiché instaura un rapporto di opposizione tra semplicità e comprensione. Ma qui si vuol far capire che proprio la semplicità di questo carattere, di questo “trait”, ha bisogno di essere pienamente compresa. La traduzione letterale – con i due punti che servono a sottolineare la necessità retorica di una breve pausa – ci sembra più aderente alla sottile complessità del discorso di Foucault. *N.d.T.*

* Abbiamo aggiunto, nella traduzione, “diciamo meglio”, per far intendere al lettore la ripresa, dopo i puntini di sospensione, del discorso prima abbozzato da Foucault con un periodo sospeso. *N.d.T.*

Lezione del 2 marzo 1983

Prima ora

Richiami sulla parresia politica – Punti d'evoluzione della parresia politica – Le grandi questioni della filosofia antica – Studio di un testo di Luciano – L'ontologia dei discorsi di veridizione – La parola socratica nell'Apologia – Il paradosso del disimpegno politico di Socrate.

Per cominciare, oggi vorrei indicare alcune tappe del percorso [...*]. Il filo conduttore che avevo scelto per il corso di quest'anno era la nozione di *parrêsia*: una nozione complessa; se la si considera nei suoi valori etimologici, o in ogni caso nei suoi valori correnti, essa sembra rinviare a due principi: da una parte il principio del libero accesso di tutti alla parola; dall'altra il principio un po' differente, certo, della franchezza con la quale si dice tutto. Insomma, la *parresia* non significherebbe forse che tutti possono dire tutto? È ciò che in un certo senso la parola ci suggerisce. Di fatto, lo ricorderete, si era visto che le cose sono un po' più complicate. Prima di tutto perché la *parresia* non è la libertà di parola, la libertà di parlare lasciata a chiunque. Di fatto, la *parresia* ci appare legata a un'organizzazione, se non proprio legislativa, almeno costituita, consuetudinaria, del diritto di parola e dei privilegi del diritto di parola. Era inoltre emerso il fatto che la *parresia* non è più, semplicemente, la licenza di dire tutto, ma da un lato l'obbligo di dire il vero, dall'altro l'obbligo di dire il vero accompagnato dal pericolo conseguente. Era per analizzare queste differenti dimensioni della *parresia* che mi ero riferito a due testi. Il primo, che avevo studiato più a lungo, era lo *Ione* di Euripide; il secondo era il testo in cui Tucidide mostra come Pericle usi la *parresia* nei confronti del popolo ateniese allorché deve intervenire a proposito della guerra e della pace con Sparta. Era allora evidente, attraverso questi due testi, che

la *parresia* era anzitutto legata al funzionamento della democrazia. Ricordate che Ione aveva bisogno della *parresia* per poter rientrare ad Atene e per fondarvi il diritto politico ateniese fondamentale. D'altra parte, Pericle utilizzava la *parresia* – Tucidide lo mostra con insistenza – entro le regole del funzionamento generale della democrazia. La *parresia* fonda la democrazia e la democrazia è il luogo della *parrësia*. In primo luogo, dunque, questo legame d'appartenenza circolare *parrësia*/democrazia.

In secondo luogo, avevo cercato di mostrarvi come questa *parresia* presupponeva allora una struttura istituzionale precisa: quella dell'*isëgoria*, cioè il diritto di prendere la parola che viene dato effettivamente a tutti i cittadini dalla legge, dalla costituzione, dalla forma stessa della *politeia*. Ione, ricordate, non voleva rientrare ad Atene come bastardo, poiché non avrebbe goduto del diritto eguale per tutti – riconosciuto solo ai cittadini, ma a tutti i cittadini – di poter prendere la parola. E Pericle prendeva la parola solo dopo che tutti gli altri cittadini (o in ogni caso tutti quelli che avevano voluto prendere la parola) avevano effettivamente esercitato il loro diritto. Il diritto di Pericle si iscrive dunque in questo gioco dell'*isëgoria*. Questo era il secondo punto.

In terzo luogo: anche se la *parresia* si iscrive in questo campo egualitario dell'*isëgoria*, essa presuppone e implica l'esercizio di un certo ascendente politico esercitato gli uni sugli altri. Se Ione voleva avere la *parrësia*, non era semplicemente per essere un cittadino come gli altri: era per poter figurare nel *proton zygon*, nella prima fila dei cittadini. E se Pericle prendeva la parola, se questa parola aveva d'altronde gli effetti che ha avuto, è perché Pericle – lo ricorda Tucidide – era il primo cittadino di Atene. È questo il terzo carattere della *parrësia*.

Infine, ricordate, la *parresia* prendeva posto all'interno di un campo agonistico, nel quale si avvertiva senza posa il pericolo che si corre esercitando la parola vera nel campo politico. Ione evocava l'invidia del popolo, l'invidia della maggioranza, l'invidia dei più verso coloro che esercitano il loro ascendente. Evocava anche la gelosia dei rivali e la loro incapacità di sopportare che uno di loro si faccia avanti e conquisti un ascendente sugli altri. Pericle, da parte sua, evocava, all'inizio

del suo grande discorso rivolto agli Ateniesi, quello che avrebbe potuto essere lo scacco di Atene e chiedeva perciò solidarietà ai suoi concittadini sia in caso di insuccesso che in caso di vittoria.

Ecco i quattro punti, i quattro caratteri, credo, della *parresia* così come si configura in questi due testi: il testo del tragico e il testo dello storico. Mi sembra allora che a partire dalla nostra analisi sia stato possibile vedere come attorno alla nozione di *parresia* si sia verificato un certo numero di spostamenti e di trasformazioni, e questo in testi che risalgono alla prima metà del IV secolo: testi più tardi rispetto a quelli di Euripide, o che riguardano, in ogni caso, una situazione successiva a quella cui si riferiva Tucidide. Tucidide si riferiva alla situazione di Atene alla fine del V secolo. Anche Euripide scriveva nella stessa epoca. Con Platone, Senofonte e Isocrate abbiamo autori che scrivono nella prima metà del IV secolo e che si riferiscono a quel periodo. Cosa accade allora? Si è visto che attorno a questi quattro punti vennero introdotte rilevanti modificazioni nella nozione di *parrësia*.

In primo luogo, la generalizzazione della nozione: la *parresia*, in quanto obbligo e rischio di dire il vero in ambito politico, non sembra più legata, semplicemente, al funzionamento esclusivo della democrazia. La *parresia* trova il suo luogo, o meglio, deve ritagliarsi il suo spazio in differenti regimi: democratici, autocratici, oligarchici o monarchici. Sia i sovrani che il popolo hanno bisogno della *parrësia*. E i buoni sovrani (ad esempio Ciro, in Senofonte e in Platone, e Nicocle in Isocrate) devono far posto a questo dire-il-vero dei loro consiglieri, così come i popoli saggi ascoltano, con la debita attenzione, quelli che di fronte a loro usano la *parrësia*. Generalizzazione, dunque, del campo politico della *parrësia*, oppure diciamo, ancora più schematicamente, che la *parrësia*, il dire-il-vero, appaiono come una funzione necessaria e universale nell'ambito della politica, quale che sia la *politeia* con cui si ha a che fare. In qualunque maniera si realizzi - attraverso il popolo, alcuni o uno solo - la politica ha bisogno di questa *parrësia*. Questo è il primo spostamento.

Secondo spostamento: il passaggio, se volete, dalla nozione a una certa ambivalenza, a una certa ambiguità di valore, come se cominciasse a confondersi il valore immediatamente,

uniformemente positivo della *parrēsia*, quale appariva in Euripide o attraverso il personaggio di Pericle in Tucidide. Il funzionamento della *parresia* sembra infatti non avvenire senza un certo numero di difficoltà, sia in un governo democratico che in un governo autocratico: anzitutto, in effetti, per il fatto che essa, dando a chi vuole la possibilità di parlare, la concede al più malvagio come al migliore dei cittadini. Inoltre tutti taceranno, tutti avranno paura se nella *parresia* dire la verità implica un rischio, se effettivamente è pericoloso parlare e dire il vero: se è pericoloso parlare davanti al popolo o davanti al sovrano, se il popolo e il sovrano non sanno moderarsi sufficientemente al fine di non spaventare coloro che vogliono dire il vero, se minacciano troppo coloro che pretendono di dire il vero, se si adirano oltre ogni limite e oltre ogni misura contro chi dice il vero, se non sono capaci di questa moderazione nei confronti dei parresiasi che si presentano di fronte a loro. Sarà la legge o il silenzio: silenzio davanti al popolo o silenzio davanti al sovrano. Oppure, piuttosto, questo silenzio sarà popolato: popolato da un discorso, ma da un discorso che sarà falso, che sarà come la *mimesis* (l'imitazione), la cattiva *mimesis* della *parrēsia*. Il che significa che si farà finta di dire il vero al sovrano o al popolo, ma chi parlerà saprà assai bene che ciò che dice non è vero. Saprà semplicemente che ciò che dice è del tutto conforme a quello che pensano il popolo e il sovrano, o a quello che il popolo o il sovrano vogliono sentirsi dire.

Ripetere quella che è l'opinione già costituita del popolo o del sovrano e presentarla come se fosse la verità: è una pratica, questa, che rappresenta, in qualche modo, l'ombra stessa della *parrēsia*, la sua cattiva e losca imitazione. Quella che viene chiamata l'adulazione. Questa contrapposizione tra *parresia* e adulazione (adulazione nei confronti del popolo, adulazione nei confronti del sovrano) può sembrare, se volete, una contrapposizione abbastanza moralistica, in definitiva, e priva di grande valore. Mi sembra che in effetti *parresia* e adulazione siano certamente due grandi categorie del pensiero politico lungo tutta l'Antichità. Che si tratti della teoria, così importante, dell'adulazione in Socrate e in Platone,¹ che si considerino i testi tecnici di Plutarco dedicati a questo problema di grande rilievo (che è poi quello di sapere come

distinguere un adulatore da un parresiasta),² che si prendano infine in considerazione le descrizioni degli storici relative agli imperatori, ai loro consiglieri, alla loro corte, in ogni caso il problema dell'adulazione opposta alla *parresia* è stato, praticamente per otto secoli, un problema politico, teorico e pratico: qualcosa che durante questi otto secoli è stato in definitiva altrettanto importante quanto lo è stato il problema, insieme teorico e tecnico, della libertà di pensiero e della libertà di opinione in società come la nostra. Sarebbe necessario delineare l'intero profilo storico-politico della nozione di adulazione nel mondo antico e di tutti i problemi tecnici che hanno ruotato attorno ad essa. Questa è la seconda trasformazione: passaggio dalla nozione di *parresia* a un registro dell'ambivalenza, attraverso il problema del suo cattivo doppio nell'adulazione.

Terza modificazione: la si era vista prender forma in quei testi che risalgono all'inizio del IV secolo. Si tratta, grossomodo, dello sdoppiamento della *parrêsia*, di una sua differenza di livello, nella misura in cui la *parresia* - quella che voleva esercitare Ione rientrando ad Atene, quella esercitata da Pericle di fronte al popolo ateniese - era una maniera di esprimere liberamente la propria opinione su questioni che riguardano l'organizzazione della città, il governo della città, la scelta tra la guerra e la pace ecc. La *parresia* si esercitava dunque verso l'intera città e in un ambito direttamente politico. Ora, attraverso i testi di Senofonte, di Isocrate e soprattutto di Platone, si vede che la *parresia* si impegna su due livelli: deve rivolgersi, almeno nella stessa misura, sia agli individui che alla collettività e alla *polis* ecc. Per realizzare la *parresia* è necessario intraprendere il compito di mostrare agli individui come, per governare correttamente la città, tutti, in ogni modo, sono tenuti a governare se stessi: che si tratti di cittadini che debbano esprimere la loro opinione o di un sovrano che debba imporre le sue decisioni. Invece di essere semplicemente un parere che viene dato alla città affinché si governi correttamente, la *parresia* appare ora come un'attività che consiste nel rivolgersi all'anima di coloro che devono governare, in modo che governino se stessi correttamente e in modo che la città si trovi anch'essa correttamente governata. Ciò che costituisce, io credo, uno spostamento importante nella

storia stessa della nozione di *parrēsia*, è questo raddoppiamento, o, se volete, questo spostamento del bersaglio, dell'obiettivo della *parresia*: dal governo a cui si rivolge direttamente al governo di sé che serve a governare gli altri. A partire da qui la *parresia* sarà al tempo stesso una nozione politica – che pone il problema di sapere come sia possibile predisporre un posto per questo dire-ilvero all'interno di qualsiasi governo, democratico o monarchico – e un problema filosofico-morale. Il primo è dunque un problema filosofico-politico. Il secondo è un problema filosofico-morale, che può essere sollevato nei seguenti termini: quali mezzi e quali tecniche impiegare affinché coloro che devono governare possano governare se stessi in maniera adeguata mediante la *parresia* di quelli che li consigliano? È questa la terza trasformazione della nozione di *parrēsia*: il suo raddoppiamento o, se volete, lo spostamento del suo bersaglio.

Infine, quarta modificazione importante in questa problematizzazione stessa della *parrēsia*: quando Ione o Pericle si presentavano come parresiasti rispetto alla città, cosa erano? Erano cittadini. Erano i primi tra i cittadini. Chi sarà capace di esercitare la *parresia* ora che essa deve realizzarsi in ogni regime, qualunque esso sia? Chi ne sarà capace, dato che, d'altra parte, essa deve essere esercitata all'interno di un rapporto pericoloso – difficile da sbrogliare – con il suo doppio (l'adulazione)? Dato che si pone, conseguentemente, il problema di distinguere il vero dall'illusorio, a partire dal momento in cui la *parresia* deve servire non solo per dare consigli al popolo su questa o quella decisione da prendere, ma per guidare le anime di coloro che governano? Chi avrà dunque la capacità di esercitare la *parrēsia*? Chi ne avrà il monopolio? Ed è qui, proprio nella svolta del V e del IV secolo, che comincia a evidenziarsi nella cultura greca – o in ogni caso nella cultura ateniese – questa grande rottura tra la retorica e la filosofia, i cui effetti continueranno a essere visibili per otto secoli.

La retorica è un'arte della parola suscettibile di essere insegnata e utilizzata per persuadere gli altri, e sarà pienamente effettuata, realizzata e portata a compimento solo se l'oratore è anche un *vir bonus* (un uomo dabbene). Essa può insomma presentarsi come l'arte stessa del dire-il-vero, del

dirlo come si deve, in condizioni tecniche tali che questo stesso dire-il-vero sia persuasivo. La retorica può effettivamente apparire come la tecnica specifica di tale *parresia* proprio in questa misura: cioè in quanto arte posseduta da un uomo dabbene che, sapendo la verità, è capace, grazie ad essa, di persuadere gli altri ad accettarla. Di fronte a tutto questo la filosofia si presenterà certamente come la sola pratica di linguaggio capace di rispondere alle nuove esigenze della *parrêsia*. A differenza della retorica, che per definizione si rivolge a molti, ai grandi numeri, alle assemblee e funziona all'interno di un campo istituzionale, la *parresia* filosofica potrà infatti rivolgersi anche agli individui. Servirà a dare dei consigli: consigli particolari al Principe, consigli individuali ai cittadini.

La filosofia si presenterà inoltre in antagonismo con la retorica in quanto capace, essa sola, di distinguere il vero dal falso. Perché se nella *parresia* bisogna in effetti distinguere correttamente il dire-il-vero dall'adulazione – se cioè la *parresia* deve scacciare senza posa l'ombra del suo doppio che si manifesta come adulazione – chi può stabilire questa partizione? Chi se non la filosofia può operare questa distinzione? L'obiettivo della retorica è infatti quello di poter convincere l'uditorio del vero come del falso, del giusto come dell'ingiusto, del male come del bene, mentre la funzione della filosofia è proprio quella di stabilire ciò che è vero e di scacciare il falso. La filosofia, in quanto operazione sulle anime, in quanto psicagogia, si presenterà infine come detentrica del monopolio della *parrêsia*. E invece di essere una potenza di persuasione che convince le anime su tutto, su qualunque cosa, essa si presenta come un'operazione che permette alle anime di distinguere il vero dal falso e di fornire, attraverso la *paideia* filosofica, gli strumenti necessari per operare questa distinzione.

Abbiamo, così, messo in prospettiva, credo, un certo numero di grandi problemi del pensiero filosofico e del pensiero politico nell'Antichità. Ci sono delle ragioni, in fondo, che mi hanno spinto ad abbozzare questo riassunto troppo breve e ripetitivo di cose già dette nelle lezioni precedenti. Mi sembra anzitutto che a partire da qui alcuni tra gli aspetti principali del pensiero antico, fino allo sviluppo del cristianesimo,

possano essere visti dall'alto. Potremmo intanto individuare – perdonate la mia schematica scorsa – alcuni di questi problemi essenziali. Non dico che tutti gli aspetti e tutti i problemi fondamentali del pensiero antico siano qui presenti, ma partendo dal problema della *parrēsia*, io credo, potremmo evidenziarne un certo numero, da utilizzare, eventualmente, come tema di studio.

Prima questione: qual è il luogo del dire-il-vero? Dove può trovare spazio? A quali condizioni si può e si deve dargli spazio? Se volete, sarebbe come dire: qual è il regime politico più favorevole a questo dire-il-vero? Democrazia o monarchia, ovviamente? Ma anche regime imperiale autocratico, bilanciato, compensato dall'influenza e dal ruolo del Senato? Considerate, ad esempio, il *Dialogo sull'oratoria* di Tacito³: si tratta, in un certo senso, di una riflessione sul luogo e sulle condizioni della *parrēsia*. Dato un certo regime, dove può collocarsi questo diritto, questa possibilità, quest'obbligo rischioso di dire la verità? È anche il problema dell'educazione del Principe, del luogo in cui si collocherà chi dice il vero: deve collocarsi nell'anticamera del Principe per educarlo? Deve collocarsi in un'assemblea come quella del Senato? Deve collocarsi in una cerchia, in un circolo politico, in una scuola filosofica? O deve forse, come i cinici, stare nella strada e interpellare nella strada quelli che passano, rinnovando così il gesto socratico? Mi sembra che questo problema del luogo del dire-il-vero politico nel campo politico e politico-sociale sia legato a tutta una serie di interrogativi che si trovano nel pensiero antico, tra i filosofi, tra i moralisti, tra gli storici...

Seconda questione: mi sembra che a partire dal problema della *parresia* sia anche possibile che prenda forma la questione, anch'essa fondamentale nell'Antichità, dei rapporti, a grandi linee, tra verità e coraggio, o tra verità ed etica. Chi è capace di tenere un discorso vero? Come si può riconoscere il discorso vero dal discorso adulatore? E come deve essere, dal punto di vista etico – dal punto di vista del coraggio – colui che comincia a stabilire questa partizione tra il vero e il falso? Chi potrebbe avere il coraggio della verità? E di quale educazione necessita? Problema tecnico: conseguentemente, su quale punto, nell'educazione, sarà necessario fare in modo che venga posto l'accento?

Un'altra serie di problemi che si vedono nascere a partire dalla *parresia* ruota attorno alla questione del governo dell'anima e della psicagogia. Di quali verità si ha bisogno per dirigersi e per dirigere gli altri, per poter dirigere bene gli altri dirigendo bene se stessi? Quali pratiche e quali tecniche sono necessarie? Quali conoscenze, quali esercizi (ecc.)? Voi vedete, infine, che siamo qui ricondotti alla questione richiamata poco fa: per definire il luogo della *parrësia*, le condizioni morali entro le quali è possibile dire il vero e la maniera di guidare le anime, a chi e a che cosa ci si deve rivolgere? Al retore o piuttosto al filosofo? Alla retorica o alla filosofia? E voi sapete che si ha qui, finalmente, ciò che a mio parere costituirà, per circa otto secoli, la grande rottura all'interno della cultura antica.

Per concludere questo primissimo abbozzo, è alla fine del II secolo che vorrei proiettarmi, con un testo che è stato scritto da Luciano e che evoca in maniera divertente questi rapporti tra filosofia e retorica. Luciano, lo sapete, appartiene al movimento della seconda sofistica, che rappresenta, alla fine del II secolo, la riattivazione più o meno artificiale, più o meno finta, di alcuni dei temi fondamentali della cultura greca classica. In quanto neo-sofista, sofista di seconda generazione, o appartenente in ogni caso al movimento della seconda sofistica, Luciano va piuttosto collocato sul versante della retorica. Nutre comunque una diffidenza che non si è mai smentita nei confronti della filosofia, della pratica filosofica e dei filosofi. Sebbene, a dire il vero, le cose siano un po' più complicate di così, sarebbe ingiusto e insufficiente dire che Luciano, nell'ambito della grande rottura retorica/filosofia, è partigiano della retorica e avversario della filosofia. Forse conoscete – lo si è tradotto molti anni fa ma con un titolo inadeguato (*I filosofi all'asta*) – quel testo di Luciano che si intitola, volendo tradurlo esattamente, *La fiera delle esistenze, Il mercato delle esistenze*.⁴ Un testo che meriterebbe di essere ripubblicato correttamente. Luciano aveva dunque scritto *La fiera delle esistenze*, che era una parodia, una satira di quei filosofi che, procurandosi certamente danaro tramite intermediari, presentano ai compratori modi di vita differenti tra i quali sia possibile scegliere. Ognuno di questi filosofi esalta, in quel testo, l'esistenza proposta agli eventuali

compratori. Dopo averlo scritto, suscitando ovviamente non poche irritazioni, ne scrive un secondo – *Il Pescatore* – in cui immagina che i filosofi abbiano intentato un processo contro l'autore dei *Filosofi all'asta*. A questo autore processato Luciano dà il nome di Parresiade (cioè l'uomo della *parrēsia*). Luciano si presenta dunque sotto le spoglie di Parresiade come colui che dice la verità. E in questo processo, che i filosofi, irritati dal testo precedente, intentano contro Parresiade, chi sarà il giudice tra le due parti? Ebbene, sarà la Filosofia. La Filosofia, chiamata come giudice tra i filosofi e Parresiade, convocherà al suo fianco un certo numero di giudici aggiunti. Essi sono: *Arete* (la virtù), *Dikaiosyne* (la giustizia), *Sophrosyne* (la saggezza, o la temperanza), *Paideia* (la cultura, l'educazione, la formazione). E poi, quinto giudice aggiunto della Filosofia: *Aletheia* (la verità). Chiamata dunque come giudice al tribunale presieduto dalla Filosofia per dire se effettivamente Parresiade si è reso colpevole attaccando con cattiveria i filosofi, la Verità (*Aletheia*) dice di voler certamente venire in tribunale per giudicare Parresiade accusato dai filosofi, ma chiede che vengano con lei due delle sue compagne: *Eleutheria* e *parrēsia*. *Eleutheria* è la libertà in generale, *Parresia* è la libertà di parlare con il rischio che questo implica. È interessante il fatto che *Eleutheria* accetti di venire. Non solo accetta di venire, ma vuole anche venire senza i suoi altri compagni, che sono *Elenkos* (l'argomentazione, la discussione) e quindi *Epideixis* (l'elogio). A questo punto interviene *parrēsia*, per dire che vuole sicuramente venire per accompagnare *Eleutheria*, ma che ha bisogno – così dice – di avere con sé un certo numero di aiuti: ha bisogno di *Elenkos* e di *Epideixis*, poiché i filosofi da combattere – o piuttosto i filosofi che attaccano Parresiade e contro i quali Parresiade cerca di difendersi – sono persone pretenziose e argomentatori difficilmente confutabili.

Il processo di Parresiade contro i filosofi, con l'arbitraggio della Filosofia stessa e dei suoi giudici aggiunti, si svolge a partire da questo momento. Parresiade viene infatti interrogato come in un processo: gli si chiede il suo nome e la sua origine. Dice di essere Parresiade *alethinos* (uomo della verità) e si dichiara *philalethes* (amico della verità), *philokalos* (amico della bellezza), *philaploikos* (amico della semplicità). E

pronuncia a questo punto la sua arringa, in cui spiega come e perché ha cominciato ad attaccare i filosofi. Racconta di aver iniziato, come ogni giovane di buona famiglia, con l'apprendimento della retorica. Ma non appena – egli dice – mi sono accorto delle cattive qualità che un oratore deve acquisire (cioè la menzogna, l'impudenza e il parlare ad alta voce), a quel punto ho voluto, fuori dai tumulti, unirmi alla filosofia e vivere così in un porto tranquillo, sotto la sua protezione.⁵ Voi vedete che in questa definizione della filosofia – fuori dai tumulti, porto tranquillo ecc. – ritrovate un tema comune agli epicurei e agli stoici e in genere, si può dire, a tutta la filosofia morale del I e del II secolo. La metafora è frequentissima.⁶ Ma vedete anche che questo ricorso alla filosofia non viene per primo, ma solo dopo una delusione prodotta dalla retorica, dai suoi difetti sostanziali, connaturati alla sua pratica e all'attività degli oratori. Luciano, di conseguenza, non sceglie la retorica perché deluso dalla filosofia, ma si rivolge alla filosofia perché deluso dalla retorica. Ma è andando verso la filosofia che si accorge di un altro difetto, in qualche modo simmetrico ai difetti degli oratori. I difetti degli oratori sono dunque la menzogna, l'impudenza, il parlare ad alta voce. Ebbene, i filosofi, da parte loro, si servono di un linguaggio del tutto onorevole, ma se vengono visti nel loro effettivo modo di vivere rivelano soltanto dispute, ambizione, avarizia ecc. Di conseguenza, bisogna distogliersi dalla filosofia come ci si distoglie dalla retorica. Vi indicavo questo testo solo perché esso – poco prima della diffusione del cristianesimo e dell'inizio del grande ribaltamento della cultura antica – è in qualche modo una delle espressioni più chiare e divertenti, se volete, di quel grande problema che all'epoca di Luciano aveva già sei secoli alle sue spalle: il problema del rapporto tra la filosofia e la retorica.

Nelle ultime lezioni che rimangono, vorrei allora riprendere alcuni dei problemi di cui vi ho parlato: il problema della conduzione delle anime, quello della distinzione tra adulazione e *parrēsia*, e anche quello dell'opposizione tecnica, ma non solo tecnica, tra la filosofia e la retorica. Prima di cominciare a parlare di filosofia e retorica, vorrei insistere su questi punti. Nel problema "filosofia e retorica", alcune questioni tecniche sono certamente presenti, e noi le incontreremo, ma mi sembra

anche - ed è in ogni caso ciò che vorrei mostrarvi - che non si tratta di due tecniche o di due maniere di parlare che si fronteggiano. Al contrario, si tratta davvero di due modi di essere del discorso che pretendono di dire il vero: che pretendono di produrre verità nella forma di una persuasione che opera nell'anima degli altri. È dunque una questione relativa al modo di essere del discorso che pretende di dire il vero. E se mi soffermo su tale questione, lo sapete bene, è perché si tratta della questione che in fondo non ho mai smesso di volere porre.

Ciò che merita, mi sembra, un'analisi - un'analisi non solo formale, ma storica, dato che su questo punto le analisi storiche sono state, mi sembra, relativamente deficitarie, o almeno molto poche - è il problema di quella che si potrebbe chiamare l'ontologia (o le ontologie) del discorso di verità. Voglio dire: un discorso che pretenda di dire il vero non va misurato solo sulla base di quel che sarebbe una storia delle conoscenze capace di rendere possibile la distinzione tra il vero e il falso. Questi discorsi di verità meritano di essere analizzati diversamente rispetto al metro e al punto di vista di una storia delle ideologie, che chiederebbe loro perché dicono il falso non potendo dire il vero. Credo che una storia delle ontologie del discorso vero o del discorso di verità - una storia delle ontologie della veridizione - sarebbe una storia in cui verrebbero sollevate almeno tre questioni. Prima questione: qual è, tra tutti gli altri, il modo di essere proprio di questo o di quel discorso non appena esso introduce nel reale un determinato gioco di verità? Seconda questione: qual è il modo di essere che questo discorso di veridizione conferisce al reale di cui parla attraverso il gioco di verità che mette in atto? Terza questione: qual è il modo di essere che questo discorso di veridizione impone al soggetto che lo pronuncia, in modo tale che questo stesso soggetto possa realizzare correttamente quel determinato gioco della verità? Una storia ontologica dei discorsi di verità - una storia delle ontologie di veridizione - dovrebbe dunque porre queste tre questioni a ogni discorso che pretenda sia di costituirsi come discorso di verità sia di far valere la propria verità come una norma. Il che implica tre cose: che ogni discorso, e in particolar modo ogni discorso di verità - ogni veridizione - venga essenzialmente considerato,

prima di tutto, come una pratica; che in secondo luogo ogni verità venga compresa a partire da un gioco di veridizione; che infine ogni ontologia venga analizzata come una finzione. Il che significa, ancora: la storia del pensiero dev'essere sempre la storia delle invenzioni singolari; o ancora: la storia del pensiero – se si vuole distinguerla da una storia delle conoscenze costruita in funzione di un indice di verità, se si vuole distinguerla anche da una storia delle ideologie costruita in rapporto a un criterio di realtà – deve essere concepita (è in ogni caso ciò che vorrei fare) come una storia delle ontologie che verrebbe rapportata a un principio di libertà: laddove la libertà è definita non come un diritto a essere ma come una capacità di fare.

Passiamo ora all'individuazione, nei testi del IV secolo (cioè sostanzialmente nei testi di Platone), di questo contrasto tra il discorso retorico e il discorso filosofico, intesi, lo ripeto, non semplicemente come discorsi, che obbediscono a principi, a leggi, a regole tecniche particolari e contrapposte, ma anche come modi d'essere del discorso di verità, come modi d'essere del dire-il-vero. Per studiare tale questione, per vederla emergere nel pensiero platonico, mi rivolgerò a due opere.

La prima è, per antonomasia, il testo in qualche modo pratico della *parrêsia*. È in ogni caso il testo che si ritiene rappresenti nella maniera più diretta la *parresia* di Socrate. È il testo che si riferisce a quella situazione in cui, per Socrate, la pratica e l'esercizio della *parresia* erano la scelta più necessaria e al tempo stesso più pericolosa: laddove cioè la *parresia* filosofica raggiunge il suo più alto grado di conflitto – e si tratta di un conflitto sospeso tra la vita e la morte – con la tradizionale eloquenza politico-giudiziaria. Quest'opera, beninteso, è l'*Apologia*.

Il *Fedro*, molto diverso dall'*Apologia*, è la seconda opera a cui vorrei riferirmi per cercare di individuare il modo d'essere del discorso filosofico che si contrappone al modo d'essere del discorso retorico. In un certo senso è uno dei testi più teorici: in ogni caso uno dei testi più ornati, più liberi e anche più complessi. È un testo che non si presenta come il gioco di Socrate con la propria vita di fronte a quell'eloquenza politico-giudiziaria che vuole ucciderlo. È un testo in cui la riflessione critica sulla retorica ruota attorno al gioco dell'*eros*, e non

della vita o della morte: in cui si pone il problema dell'elogio dell'amore, delle due maniere di affrontare tale elogio e di riflettere sull'amore, attraverso la retorica o attraverso la filosofia.

La prima opera a cui intendevo rivolgermi è dunque l'*Apologia*. In un certo senso, è l'opera più semplice, più facile ma, ancora una volta, più legata a una urgenza, poiché si tratta della morte di Socrate. Non ho intenzione di esaminarla nel suo insieme, ma solo nel passaggio in cui è possibile individuare ciò che pare pertinente rispetto a un'analisi del dire-ilvero filosofico nella sua opposizione al dire della retorica, alla maniera retorica di parlare. Tale opposizione la si può individuare in tre gruppi di passaggi dell'*Apologia*. Un primo gruppo riguarda il discorso stesso, la maniera in cui Socrate presenta il proprio discorso a fronte del discorso dei suoi accusatori (sono le prime righe dell'opera). Nel secondo gruppo di passaggi, Socrate pone il problema del suo ruolo politico e cerca di rispondere alla seguente obiezione: ma perché tu, che pretendi di dire la verità, non hai mai parlato in un'assemblea? Un terzo gruppo di testi, infine, riguarda il ruolo che Socrate ha effettivamente giocato nella città in rapporto ai cittadini: un ruolo che, senza essere direttamente politico, è tuttavia prezioso e anche essenziale per la città.

Vi è dunque un primo gruppo di testi - in cui Socrate presenta il proprio discorso in risposta a quello dei suoi accusatori - proprio all'inizio dell'*Apologia* (prime righe: 17a-18a). In effetti, fin dall'inizio Socrate caratterizza i suoi avversari come persone che hanno sempre detto cose false. E tuttavia queste persone, che non hanno mai detto una sola parola che fosse vera, hanno un talento. Hanno una capacità tale di parlare che possono anzitutto persuadere chi li ascolta: una capacità tale che sono quasi riusciti a convincerlo, dice Socrate sorridendo; al punto che egli stesso, Socrate, non riesce nemmeno più a sapere chi è. Ma di fatto, in che cosa consisteva questa menzogna persuasiva, della quale la gente che non ha mai detto la verità è riuscita a convincere i suoi uditori e quasi Socrate stesso? Consisteva nel far credere che Socrate fosse capace di parlare. Che fosse abile nell'arte di parlare. Che possedesse l'arte di parlare.

Socrate si presenterà in contrapposizione con questa

immagine forgiata dai suoi avversari. Tali avversari sono versati nell'arte del linguaggio: non dicono mai cose vere ma riescono a persuadere tutti. Riescono quasi a persuadere lo stesso Socrate. Come si presenterà allora Socrate? Come colui che, per l'appunto, dice sempre la verità, e la dice, precisamente, al di fuori di quell'arte e di quella tecnica capaci di persuadere gli altri attraverso la parola. Socrate si presenta come l'uomo del dire-il-vero fuori da ogni *tekhne*. Ma come si presenta? Quali sono, cioè, i caratteri del suo dire-il-vero fuori da ogni *tekhne*? Egli afferma anzitutto di avere settant'anni. Non è stato mai citato davanti a un tribunale. Non è mai stato né accusato né accusatore. E con queste affermazioni dobbiamo intendere che Socrate, per un certo verso, allude a questo: non ha mai fatto parte di nessuna delle fazioni politiche che si sono contrapposte e che si sono succedute ad Atene nella gestione del potere, dall'epoca dei Trenta al periodo dell'abolizione della democrazia e del suo ritorno. [...] Ma quando dice che non si è mai presentato di fronte a un tribunale, ciò significa anche che il suo discorso non rientrerà nel campo delle forme oratorie abituali e nemmeno in quello delle forme oratorie convenzionali davanti alle assemblee e ai tribunali. Socrate impiega al proposito una metafora interessante. Poiché – egli afferma – non sono mai stato abituato a questo tipo di eloquenza e non ho mai parlato in sedi politicogiudiziarie come le assemblee o i tribunali, davanti a voi sono come uno straniero (*xenos*).⁷ Socrate è straniero rispetto a questo contesto politico. Ma qui, io credo, occorre stare attenti. Questa estraneità è un tema assai frequente nella letteratura giudiziaria dell'epoca: lo trovate in Nicia, in Isocrate e in un gran numero di testi. Avete così quello che si presenta in tribunale e che in genere esordisce in questo modo: sapete, non sono mai stato citato in tribunale, non ho mai accusato nessuno, sono del tutto inadatto a parlare e dovete scusarmi, ma davanti a voi mi sento uno straniero. È un tema tipico della letteratura giudiziaria: l'accusato fa notare di non avere molto potere, di non avere molti amici o molti nemici e di non appartenere a nessun clan. Molto semplicemente, questa è anche una maniera di mascherare la verità di tale eloquenza giudiziaria. Il che significa che chi parla si limita, in generale, a leggere il proprio discorso, a meno che non abbia

delegato qualcuno a leggerlo. Vale a dire: il discorso è scritto da un altro, da un logografo, e la convenzione vuole che tale discorso scritto da un logografo inizi in questo modo: sapete, non so parlare; mi presento davanti a voi completamente solo; non ho amici e parlo come posso.

Riprendendo il medesimo tema, Socrate utilizza e imita tale eloquenza, con questa differenza: nel suo caso, è vero, si tratta proprio di un discorso suo; in altri termini, secondo quanto pretende Platone, Socrate legge in effetti il proprio discorso e le parole di estraneità che pronuncerà all'interno di quel campo istituzionale e politico-giudiziario sono estranee a quello stesso campo. In che modo sono estranee? Socrate lo dice in un passaggio (17c-d): quello che utilizzo è un linguaggio da straniero (*xenos*). Perché? Per tre ragioni. In primo luogo, egli dice, si tratta del linguaggio che utilizzo tutti i giorni sulla piazza pubblica, con i mercanti o in qualunque altro luogo. Il linguaggio di Socrate non scontrerà dunque alcuna discontinuità di vocabolario, di forma e di costruzione rispetto al linguaggio di tutti i giorni. Prima differenza, questa, con il linguaggio della retorica. In secondo luogo, quello di Socrate (lo si dice in 17c) è un linguaggio che non è fatto d'altro che delle parole, delle frasi che gli vengono in mente. "Udirete da me" – egli dice (17b-c) – "un parlare alla buona e con le parole che prime vengono alla bocca".⁸ Ritroverete parecchie volte, in Platone o in Socrate, questo tema di un linguaggio che si limita a tradurre con immediatezza, senza una ricostruzione e senza un artificio architettonico, il movimento stesso del pensiero. Nel *Simposio* (199 a-b), Socrate dice praticamente la stessa cosa usando le medesime parole.⁹ Dovendo pronunciare pure lui, a sua volta, l'elogio dell'amore, dice che è davvero molto difficile fare questi elogi laddove si presume che le qualità più belle vengano attribuite alla cosa di cui si tesse l'elogio. Non si sente capace di questo. Si esprimerà con la disposizione delle frasi (con la costruzione stessa della frase: *thesis*)¹⁰ e con le parole (*onomata*) che gli vengono in mente (*hopoia dan tis tykhe epelthousa*: così come accade che vengano, che gli vengano in mente).¹¹ Terzo carattere, per finire, di questo linguaggio non retorico di Socrate (il primo è il linguaggio di tutti i giorni, il secondo è il linguaggio così come viene in mente): si tratta di un linguaggio che gli serve per dire

esattamente quel che pensa, per esprimere – nel cuore, nel principio stesso dell’enunciazione – un atto di fiducia: come una sorta di patto tra se stesso e ciò che dice (*pisteuo dikaia einai ha lego*: ho fede e nutro fiducia nel fatto che le cose che dico siano giuste).¹²

Tre caratteri dunque: linguaggio ordinario; linguaggio così come si presenta; linguaggio di fede, di fedeltà e di fiducia (di *pistis*). È necessaria un’osservazione che ritengo molto importante: questi tre caratteri del discorso non retorico, del discorso filosofico inteso come *parrësia*, come dire-il-vero, sono, per Platone o Socrate, strettamente legati tra loro. Parlare il linguaggio di tutti i giorni, dire ciò che viene in mente, affermare ciò che si ritiene giusto: tre cose che per Socrate vanno assolutamente assieme. Lo si dice molto chiaramente nel testo (17 b-c)*: “Non [...] udirete da me [...] orazioni adorne di belle frasi e parole, e nemmeno in bell’ordine; bensì un parlare alla buona, e con le parole che prime vengono alla bocca: perché io ho la convinzione di non dir nulla che non sia giusto”.^{13**} Come vedete, questi tre aspetti sono raggruppati da Socrate in quanto parti di un insieme unitario: l’unità caratteristica della *parrësia*. Ebbene, è ovviamente possibile porsi il seguente problema. Un discorso senza ornamenti, un discorso che usa le parole, le espressioni e le frasi che vengono in mente, un discorso ritenuto vero da chi lo pronuncia: questi tre aspetti caratterizzerebbero per noi, in ogni caso, un discorso sincero, ma non necessariamente un discorso vero. Come mai, invece, per Socrate o per Platone diventa un criterio di verità dire le cose senza ornamento, dirle così come vengono in mente e dirle credendo che siano vere? E perché il discorso filosofico, nella misura in cui obbedisce a questi tre criteri, sarà un discorso di verità?

Questo è il problema che si pone, e ritengo necessario, ora, far riferimento alla concezione del *logos etymos*¹⁴: la trovate in Platone, ma fuoriesce largamente dal quadro della filosofia platonica, ed è una sorta di forma generale della concezione greca del linguaggio. Questo *logos etymos*, questo *logos* autentico, si riferisce all’idea che il linguaggio, le parole, le frasi, nella loro stessa realtà, abbiano un rapporto originario con la verità. Il linguaggio, le parole e le frasi veicolano ciò che è l’essenziale (l’*ousia*): la verità del reale a cui si riferiscono.

Se il falso viene a introdursi nella mente umana, se l'illusione viene a eludere o a mascherare la verità, non è grazie all'effetto specifico del linguaggio in quanto tale; ciò avviene, al contrario, grazie ad aggiunte, a trasformazioni, ad artifici e a spostamenti in rapporto a quella che è la forma propria e originaria del linguaggio.

Il linguaggio *etymos* – stavo per dire etimologico – spoglio da ogni ornamento, da ogni apparato, da ogni costruzione o ricostruzione: questo linguaggio nudo è il più vicino alla verità. In lui la verità stessa si esprime. Sta qui, credo, uno dei tratti fondamentali del linguaggio filosofico o, se preferite, del discorso filosofico come modo d'essere contrapposto al discorso retorico. Quello retorico è un linguaggio scelto, plasmato e costruito in modo da produrre il suo effetto sull'altro. Il linguaggio filosofico, quanto al suo modo d'essere, è invece *etymos*, vale a dire a tal punto spoglio e semplice, a tal punto conforme al movimento stesso del pensiero da essere, senza ornamenti, così com'è: adeguato, nella sua verità, a tutti gli ambiti ai quali si riferisce. Adeguato a questi ambiti e anche conforme a ciò che pensa e crede il suo detentore. Il *logos etymos*, in quanto punto di giunzione tra l'*aletheia* che si esprime in lui e la *pistis* (la fede, le credenze) di chi lo enuncia: ecco ciò che caratterizza il modo d'essere del linguaggio filosofico. Mentre il modo d'essere del linguaggio retorico rinvia a una *tekhnè*, a un certo numero di regole e di tecniche di costruzione e al tempo stesso si rivolge all'anima dell'altro, il linguaggio filosofico, da parte sua, sarà privo di questi artifici, di queste *tekhnai*. Sarà *etymos*; dirà perciò il vero del reale e anche, nel contempo, ciò che è e ciò che pensa l'anima di chi lo pronuncia. Rapporto con il soggetto parlante e non rapporto con l'individuo a cui ci si rivolge: è così che si definisce il modo d'essere di questo linguaggio filosofico in opposizione al linguaggio retorico. Ecco un primo insieme di indicazioni e di riflessioni sul dire-il-vero filosofico che si possono trovare nell'*Apologia di Socrate*.

Il secondo insieme di riflessioni, come vi avevo detto, riguarda il ruolo politico svolto da Socrate, di cui si parla nell'*Apologia* (31c-32a). A tal proposito Socrate deve rispondere a una domanda che gli avversari – questa la sua ipotesi – avrebbero potuto rivolgergli: molto bene, tu pretendi

di essere colui che dice il vero, ma come puoi rivendicare questo ruolo da parresiasta (il termine non compare ma, come vedrete subito, è proprio questo il ruolo che viene preso di mira)? Come puoi dire di essere l'uomo che dice la verità se non hai mai voluto dare consigli al popolo e di fronte all'Assemblea? Sostieni di dire il vero, ma non hai mai svolto la funzione di consigliere, il ruolo di chi si fa avanti in Assemblea, sale in tribuna ed esprime i suoi pareri. La risposta di Socrate è immediata: lo sai perché non ho mai svolto questo ruolo di consigliere, di parresiasta politico? Perché – egli afferma – “se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello stato, da un pezzo anche sarei morto e non avrei fatto nessuna cosa utile né a voi né a me”.¹⁵ In effetti, continua Socrate, chi si contrappone a voi con violenza rischia la propria vita. E se vuole salvarsela, bisogna che “viva da privato”.¹⁶ Ancora una volta, come vedete, ci troviamo qui di fronte a uno dei temi fondamentali e più frequenti, a quell'epoca, riguardanti la *parresia*, senza che il termine specifico venga utilizzato. Vale a dire: la democrazia ateniese funziona male, o non funziona come dovrebbe, nella misura in cui chi potrebbe e dovrebbe sentirsi in obbligo di svolgere il ruolo del parresiasta è così pesantemente minacciato nella sua stessa vita che preferisce rinunciarvi. È a questo cattivo funzionamento della *parresia* nella democrazia ateniese – un tema classico a quell'epoca – che Socrate si riferisce. Si è puniti se ci si oppone alla maggioranza. Esattamente la stessa cosa, ricorderete, la si era trovata in un testo di Isocrate. Un fatto interessante: questo pericolo che una cattiva democrazia fa correre alla *parrêsia*, Socrate non ha nessuna voglia di affrontarlo. Non vale la pena, secondo lui, correre questo rischio. In tale situazione, la *parresia* non è un obbligo. Socrate, di conseguenza, non si è mai presentato in Assemblea per consigliare i concittadini esprimendo i suoi pareri nella sfera della politica. Ora, Socrate dice molto esplicitamente di non aver svolto questo ruolo parresiastico perché gli era stato ordinato di non giocarlo. E dice questo per spiegare la sua mancata partecipazione, la sua rottura del gioco parresiastico: il suo abbandono, in ogni caso, di quella stessa funzione parresiastica che dovrebbe e potrebbe appartenere, normalmente, a qualcuno che pretende di dire il vero ai concittadini. Chi gli ha ordinato di non

adempiere questa funzione, che implica il dire-il-vero in politica, è il suo *daimon*: quello stesso *daimon*, lo sapete – Socrate lo dice qui come in altri testi – che non gli dà mai un ordine positivo, che non gli dice mai di fare alcunché, che lo avverte solo per dirgli che non deve fare qualcosa.¹⁷ Proprio il suo *daimon*, infatti, l'ha avvertito che non doveva cercare di dire il vero direttamente e immediatamente, in qualche modo, nell'ambito della politica. È questo uno dei primi aspetti del punto di vista di Socrate rispetto al suo ruolo politico.

Ma c'è un altro aspetto: egli aggiunge subito dopo, infatti, di essere stato *buleuta* e di aver anche dovuto esercitare una funzione di *pritano* in nome della tribù *Antiochide*, alla quale apparteneva. Tali funzioni non vengono richieste o postulate, ma vengono attribuite con un'estrazione a sorte e con la rotazione delle funzioni stesse tra le differenti tribù. In qualche modo Socrate è dunque obbligato a esercitare una certa funzione. È in questo contesto che ha dovuto dar prova di qualcosa, e vedremo di che si tratta. Poi, dopo la provvisoria abolizione della democrazia e durante il fugace periodo della dittatura dei Trenta, gli è stata anche affidata la missione di arrestare qualcuno. Ora, in questi due casi – quando è stato *buleuta* e anche *pritano* e quando i Trenta gli hanno affidato una missione – ha rifiutato da un lato di fare ciò che voleva la maggioranza, dall'altro ciò che cercavano di imporgli i dittatori. Mentre la maggioranza del Consiglio, nell'epoca in cui era *pritano*, voleva che si giudicassero collettivamente i generali, i quali dopo la battaglia delle isole *Arginuse* non avevano raccolto i cadaveri, Socrate si è opposto: non ha voluto accettare questa illegalità, dato che il diritto ateniese non ammetteva questo genere di responsabilità collettiva. Poi, quando i Trenta gli hanno chiesto di andare ad arrestare qualcuno a *Salamina* (*Leone di Salamina*), quelli che erano stati incaricati, assieme a lui, della missione, l'hanno portata a termine, mentre lui, molto semplicemente, ha scelto di rientrare a casa, invece di eseguire quell'ordine, anch'esso illegale.

Ecco ciò che vi è di interessante in queste due storie: da una parte, certo, il loro contrasto con quanto è stato appena ribadito (riguardo al fatto che il suo *daimon* gli aveva detto: “non immischiarti nella politica”), e dall'altra anche il fatto che

vi è in fondo un solo e medesimo problema, una sola e medesima posta in gioco in queste due storie (la storia che si è svolta sotto la democrazia e quella che si è svolta sotto la tirannia). Che si tratti della democrazia o della tirannia – che si tratti, se volete, del regime dei partiti o delle fazioni o che si tratti dell'oligarchia – Socrate si è trovato in ogni modo in una situazione tutto sommato immutata. La funzione – il ruolo parresiastico – appare dunque qui del medesimo tipo, quale che sia il regime (democrazia o tirannia: la differenza non è essenziale). In entrambi i casi, occorre sottolinearlo, Socrate mostra bene di aver rischiato la morte. Quando è pritano, e quando si tratta di giudicare i generali delle Arginuse, egli dice: “io pensai che era mio dovere correre piuttosto quel rischio tenendomi dalla parte del diritto e della giustizia, anziché rimanere con voi a deliberare l'ingiusto per paura del carcere e della morte”.¹⁸ Quando si tratta dell'ordine impartito dai tiranni, egli dice: “E anche allora io, non a parole ma a fatti, feci vedere che della morte – se l'espressione non è troppo volgare – non me ne importa proprio un bel niente”.¹⁹ Dunque, nel caso della democrazia come nel caso della tirannia, identica situazione: egli ha accettato di rischiare la sua vita. Ma allora ci si può chiedere dove sta la differenza, dato che poco fa ci ha spiegato che al popolo non ha voluto dare né il suo parere né i suoi consigli, poiché avrebbe rischiato la vita, e ora evoca due situazioni (democrazia e tirannia) in cui ha effettivamente accettato di rischiare la sua vita. Perché non bisogna rischiarla in un caso e bisogna rischiarla nell'altro? Ebbene, credo che la differenza emerga molto facilmente quando si guarda ai testi e quando si vede qual era la situazione a cui si riferivano i due casi.

In un caso, quando dice: non ho voluto dare consigli all'Assemblea perché è troppo pericoloso opporsi a quella che tra voi è la maggioranza, si tratta di una *parresia* che viene esercitata come un potere politico diretto, come un ascendente che si esercita sugli altri. Si tratta dell'attività politica come intervento di un cittadino che si colloca – per riprendere l'espressione di *Ione* nella *pièce* omonima di Euripide – al *proton zygon* (al primo rango, in prima fila).²⁰ Questo intervento politico volontario (con cui l'uomo, il parresiasta, cercherà di esercitare un certo ascendente sugli altri per dire

la verità), appartiene alla politica, non alla filosofia. Il filosofo, in quanto tale, non deve proprio mettersi in questa posizione, che consiste nel voler esercitare l'ascendente sugli altri dando un consiglio di carattere politico agli attori politici e all'interno di un campo politico.

Ritroviamo qui quel tema che un po' più tardi verrà sviluppato da Platone nella sua lettera VII, che conoscete, in cui si era ben visto che egli non dava consigli politici all'uomo politico perché li applicasse nella politica. È chiaro che il discorso filosofico di Platone non doveva modellare, in qualche maniera, il campo politico, come se la filosofia detenesse la verità sulla politica. La filosofia deve giocare un certo ruolo in rapporto alla politica, ma non deve giocarlo nella politica. E Platone rifiuta di dare consigli nella sfera della politica, davanti all'Assemblea, a coloro che dovranno prendere delle decisioni. La *parresia* filosofica non sarà dunque di questo tipo. Essa non dice la verità nella politica e alla politica.

Ciò non toglie, ed è questo il secondo atteggiamento, che Socrate, al prezzo della sua stessa vita, deve giocare un ruolo di *parresiasta* in rapporto alla politica. Infatti, nella prima situazione, non si trattava di un'azione diretta e immediata, attraverso la quale il filosofo avrebbe detto cosa fare agli uomini politici. Il filosofo era preso all'interno di un sistema, di un gioco: quello della *politeia*. A causa della costituzione, della struttura sociale e politica di Atene, egli si è trovato, a un certo momento, in una data posizione, come *buleuta*, come *pritano*. Oppure, ancora, all'interno della tirannia – alla fin fine fa lo stesso – egli è stato designato per tale o tal'altra attività. E allora, in quel preciso momento, da quando gli si domanda di fare qualcosa poiché egli appartiene a un determinato campo sociale e politico – da quando, dunque, deve esercitare un'attività definita dal posto che gli è stato assegnato –, in quel momento stesso la *parresia* è possibile. Anzi: essa è necessaria. In che misura è necessaria? E cosa accadrebbe, nel caso di Socrate, se non ne facesse uso? Commetterebbe egli stesso un'ingiustizia. Egli rifiuta di commettere questa ingiustizia per la cura e la preoccupazione che ha di se stesso, per il suo riguardo verso ciò che lui stesso è. E proprio per questo farà esplodere una verità. Nel primo caso, il filosofo in quanto tale non ha il compito di impedire alla città di commettere

sciocchezze o ingiustizie. In compenso, a partire dal momento in cui, come membro di una città, deve fare qualcosa – in quanto cittadino in una democrazia e in quanto cittadino o soggetto in rapporto a un potere tirannico o dispotico –, qui, in questo stesso momento (nella misura in cui l'ingiustizia commessa sarebbe l'ingiustizia che potrebbe commettere lui stesso, nel suo ruolo di cittadino e nel suo ruolo di soggetto), il filosofo deve dire no. Deve dire no e deve far giocare il suo principio di rifiuto, che è al tempo stesso una manifestazione di verità.

Vedete che nel primo caso, nella forma dell'attività politica – direi diretta – la *parresia* socratica è negativa e personale. Si tratta di rinunciare a tutto ciò che potrebbe comportare un ascendente e un potere politico sugli altri. Su un altro versante – nel campo politico costituito non dall'ascendente che si esercita sugli altri ma dall'appartenenza, dall'appartenenza a un campo politico – il filosofo, in quello stesso momento, deve essere parresista, nella misura in cui la formulazione e l'emergenza di questa verità potranno preservarlo da ciò che sarebbe per lui la cosa da evitare più di ogni altra: essere egli stesso l'agente dell'ingiustizia. Vedete che qui è davvero e sempre in questione il problema del soggetto, del soggetto politico: ripercussioni di questo stesso problema potete trovarle in ciò che vi dicevo la volta scorsa a proposito del soggetto governante e del soggetto filosofante. Ciò di cui si occupa la filosofia non è la politica. Non è nemmeno la giustizia e l'ingiustizia nella città. Si occupa piuttosto della giustizia e dell'ingiustizia in quanto sono agite da qualcuno che è un soggetto attivo: attivo come cittadino, come suddito, eventualmente come sovrano. La questione della filosofia non è la questione della politica. È la questione del soggetto nella politica.

Aggiungerei solo un'ultima cosa. In questi due casi appena evocati (il caso della battaglia delle Arginuse e il conseguente rifiuto di votare con la maggioranza, e anche il caso dell'ordine dato dai Trenta tiranni di andare ad arrestare qualcuno), ho detto che Socrate aveva fatto uso della *parrêsia*. Potrete dirmi che si tratta ugualmente di una *parresia* molto discreta, dato che, per l'appunto, non ha preso la parola. Non si è fatto avanti spiegando al popolo perché era ingiusto condannare i generali

delle Arginuse. Non è nemmeno andato a dire pubblicamente ai Trenta tiranni che era ingiusto l'arresto di Leone di Salamina. Si è accontentato di mostrarlo. Il testo stesso, d'altronde, lo dice: ho rischiato la mia vita *ergo*, e non *logo* (non con il discorso, ma con i fatti)²¹: espressione, come sapete, molto in uso, che contrappone ciò che si fa solo a parole a ciò che viene fatto in realtà. Qui Socrate vuole dunque dire che non gli è bastato rivendicare il fatto che metteva a rischio la sua vita: l'ha effettivamente messa a rischio. Ma bisogna ben sottolineare che in effetti non è per niente *logo* (e uso qui il temine nel suo significato letterale): non è cioè assolutamente attraverso il *logos* che ha fatto valere la verità; è *ergo*. È in questione l'*ergon*, vale a dire ciò che ha fatto. Si è accontentato, in un caso, di votare contro la maggioranza. Nell'altro caso, quando gli è stato dato l'ordine di andare ad arrestare qualcuno, molto semplicemente è rientrato a casa. È rientrato a casa in faccia a tutti, né più né meno. Vi sono qui, lo vedete, tre elementi importanti. Il primo è che la *parresia* filosofica, così come appare in Socrate, non è una *parresia* direttamente e immediatamente politica. È una *parresia* che sta indietro rispetto alla politica. In secondo luogo, in questa *parresia* è in primo piano la salvezza del soggetto agente, non la salvezza della città. Infine, il terzo elemento: la *parresia* filosofica non passa necessariamente né esclusivamente attraverso il *logos*, attraverso questo grande rituale del linguaggio con cui ci si rivolge alla collettività o anche a un individuo. Dopotutto, la *parresia* può essere visibile nelle cose stesse, nei modi di fare, nei modi d'essere.

È così, credo, che si radica un tema famoso, così importante in tutta la storia del pensiero e soprattutto nella filosofia antica: un tema che rinvia al problema dell'atteggiamento filosofico. Essere agente della verità, essere filosofo, e in quanto tale rivendicare per sé il monopolio della *parrësia*: questo non vorrà dire soltanto che si pretende di poter enunciare la verità nell'insegnamento, nei consigli che si danno, nei discorsi che si pronunciano; vorrà dire che si è effettivamente, nella propria stessa vita, un agente della verità. La *parresia* come forma di vita. La *parresia* come modalità di comportamento. La *parresia* fin nell'abito stesso del filosofo: tutti questi sono elementi costitutivi di quel monopolio

filosofico che la *parresia* reclama per se stessa. L'anno scorso, forse lo ricorderete, avevamo parlato di Epitteto: avevamo incontrato più volte questo personaggio così caratteristico; un giovanotto, un po' troppo riccioluto, un po' troppo profumato, un po' troppo curato, che è pur sempre un retore. È un retore ed è agghindato poiché, in quanto retore, è proprio l'uomo dell'ornamento. Nella sua maniera di parlare, nel suo abbigliamento, nella sua maniera di essere, nei suoi gusti e nei suoi piaceri, è qualcuno che non dice la verità: che è altro da se stesso. È l'uomo delle lusinghe, è l'uomo del profumo, è il ragazzo effeminato.²² In compenso, il filosofo sarà non soltanto colui che esprime la verità all'interno di questo discorso – di questo discorso *etymos* –, ma anche colui che dice la verità, che la manifesta: sarà, nel suo stesso modo di essere, l'individuo della verità. Questa verità sarà anche, beninteso, la verità barbata, a partire da [...*].

Per finire, emergono molto chiaramente in tali passaggi dell'*Apologia* tutti questi temi del filosofo parresiasta, che fa dei passi indietro rispetto alla politica, che si occupa del suddito e non della città, che manifesta infine la verità attraverso ciò che egli è e anche attraverso ciò che egli dice (sia attraverso l'*ergo* che attraverso il *logo*). Concluderò allora tra breve ciò che volevo dirvi sull'*Apologia*, e passerò, se ne avrò il tempo, al *Fedro*.

Note

¹ Cfr. per esempio *Gorgias* 463a, *Phèdre* 240b [*Gorgia*, trad. it. cit., pp. 122-123; *Fedro*, trad. it. cit., pp. 82-83], ma anche su questo punto la lezione del 10 marzo 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, cit. pp. 363-364 [trad. it. cit., pp. 339-340].

² Plutarque, "Comment distinguer le flatteur de l'ami", in *Œuvres morales*, t. I-2, trad. fr. di A. Philippon, Les Belles Lettres, Paris 1989 [Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, a cura di I. Gallo e E. Pettine, "Corpus Plutarchi Moraliū" 1, M. D'Auria Editore, Napoli 1988].

³ Tacite, "Dialogue des Orateurs", in *Œuvres complètes*, ed. P. Grimal, Gallimard, Paris 1990, pp. 65-105 [Tacito, *Dialogo sull'oratoria*, trad. di F. Dessì, Rizzoli, Milano 2005⁴, pp. 44-91].

Qui Foucault, che non cita nessun passaggio particolare del dialogo, piega al suo impianto argomentativo il contenuto specifico del testo, interpretando il *Dialogo sull'oratoria* di Tacito come, "in un certo senso", una "riflessione sul luogo e sulle condizioni della *parrësia*". Ma passaggi che in una qualche misura potrebbero legittimare questa interpretazione li troviamo anche nella parte finale del dialogo di Tacito (paragrafi 38-40, pp. 180-189), dove si parla, per l'appunto, del "campus oratorum" e del problema, caro a Foucault, relativo al "luogo del dire-il-vero". L'oratoria "si ammala e si sbriciola" se gli oratori non possono muoversi "liberi e sciolti" (§ 38). Tacito, di conseguenza, considera i Macedoni e i Persiani privi di "eloquentia" proprio perché "tenuti a freno da un regime autoritario" e inizia il suo ragionamento, nell'*incipit* del § 38, ponendo il problema della procedura più consona al raggiungimento della verità ("aptior [...] veritati")].

4 Lucien, *Philosophes à l'encan*, trad. fr. di T. Beaupère, Les Belles Lettres, Paris 1967 [Luciano, *I filosofi all'asta*, in *I filosofi all'asta. Il pescatore. La morte di Peregrino*, trad. di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano 2004, pp. 37-91]. Per un'altra menzione del testo cfr. *L'Herméneutique du sujet*, cit., p. 89 [trad. it. cit., pp. 82-83].

5 "Io infatti, non appena compresi il numero di porcherie che si accompagnano inevitabilmente ai retori - inganno, menzogna, insolenza, urla, litigi, e mille altre - me ne allontanai, come era ovvio, e giungendo nel tuo magnifico grembo, Filosofia, decisi di vivere sotto la tua protezione per il resto della mia vita, come uno che avesse trovato scampo da un mare in tempesta in un porto sicuro": Lucien, *Le Pêcheur ou les Ressuscités*, § 29, in *Œuvres complètes*, trad. fr. di E. Chambry, Paris, Garnier, p. 331 [Luciano, *Il pescatore o i morti tornano in vita*, in *I filosofi all'asta...*, cit., pp. 132-133].

6 Per una prima analisi di queste metafore, cfr. *L'Herméneutique du sujet*, cit., pp. 238-239 [trad. it. cit., pp. 218-220].

7 "La cosa è proprio così: è la prima volta questa, vecchio come sono di compiuti settant'anni, che salgo i gradini di un tribunale. E dunque io sono realmente straniero all'eloquenza di questo luogo [*atekhnos oun xenos ekho tes enthade lexeos*]" : Platon, *Apologie de Socrate*, 17d, trad. M. Croiset, Les Belles

Lettres, Paris 1970. p. 141 [Platone, *Apologia di Socrate*, trad. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 36].

⁸ Ivi, 17c, p. 140 [trad. it. cit., p. 35].

⁹ “Ma se lo volete, io sono disposto a dirvi le cose vere secondo la mia maniera, e non già in relazione ai vostri discorsi, per non attirarmi la vostra derisione”: Platon, *Le Banquet*, 199a-b, trad. fr. di L. Robin, Les Belles Lettres, Paris 1929, p. 47 [Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, pp. 110-111].

¹⁰ *Ibidem* [trad. it. cit.].

¹¹ *Ibidem* [trad. it. cit.].

¹² Platon, *Apologie de Socrate*, 17c, trad. fr. di M. Croiset, cit. p. 140 [trad. it. cit., p. 36].

¹³ Platon, *Apologie de Socrate*, in *Œuvres complètes*, t. I, trad. fr. di L. Robin, Gallimard, Paris 1950, p. 147 [Platone, *Apologia di Socrate*, trad. it. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 35].

¹⁴ “‘Questo discorso non è veritiero [*ouk'est'etymos logos houtos*]’”: Platon, *Phèdre*, 243a, in *Œuvres complètes*, IV-3, trad. fr. di L. Robin, Les Belles Lettres, Paris 1944, p. 29; è una citazione di Stesicoro, ripresa in 244a, p. 31 [Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006³, pp. 94-95: la ripresa della citazione - in 244a - è a pp. 100-101].

¹⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 31e, in *Œuvres complètes* t. I, trad. fr. di L. Robin, cit., p. 168 [trad. it. cit., pp. 56-57].

¹⁶ Ivi, 32a, p. 169 [trad. it. cit., p. 57].

¹⁷ Ivi, 31d, p. 159 [trad. it. cit., pp. 56-57].

¹⁸ Ivi, 32c, p. 169 [trad. it. cit., pp. 58-59].

¹⁹ Ivi, 32d, p. 170 [trad. it. cit., pp. 60-61].

²⁰ Euripide, *Ion*, v. 595, in *Tragédies*, t. III, trad. fr. di H. Grégoire, cit., p. 208 [trad. it. cit., pp. 180-181].

²¹ “E di questo che dico posso recarvi io medesimo grandi prove; e non parole [*ou logous*], ma ciò che voi apprezzate di più, fatti [*erga*]”: Platon, *Apologie de Socrate*, 31a, trad. fr. di M. Croiset, ed. cit., p. 160 [trad. it. cit., p. 57].

²² Épictète, *Entretiens*, III, 1 [1-44]. Cfr., per l'analisi di questo testo, la lezione del 20 gennaio 1982 in *L'Herméneutique du sujet*, cit. p. 93 [Epitteto, *Diatriba*, III, 1 (1-44), in *Diatriba. Manuale, Frammenti*, a cura di G. Reale,

trad. di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982, pp. 305-312; per l'analisi di questo testo si veda *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 87-88].

* M.F.: Vi ricordate che avevamo scelto... Ho l'impressione che il suono sia ancor più spaventosamente cattivo del solito... Si cercherà di fare qualcosa... Così va meglio? Sì? Vibra sempre? Aspettate... E così? Perfetto? La Callas!

* Per evidenti ragioni non riporto nel testo la traduzione della seguente frase di Foucault: "tutto questo non lo ritrovo nel testo, ma ho ritrascritto la citazione (avrei preferito prendere la citazione dal Budé, invece di quella che ho preso dal Robin, nella Pléiade, un po' più involuta)". Mi sono limitato, qui, a riutilizzare la traduzione italiana di Manara Valgimigli, onde evitare di proporre al lettore traduzioni italiane di passaggi già tradotti in francese. Il lettore che voglia comprendere i rilievi critici di Foucault alle versioni francesi dell'*Apologia* potrà consultarle direttamente, anche con la guida delle note a questa lezione redatte dal curatore. *N.d.T.*

** Cfr. p. 35 della traduzione di Manara Valgimigli, citata alla nota 7. *N.d.T.*

* Non udibile.

Lezione del 2 marzo 1983

Seconda ora

Fine dello studio dell'Apologia di Socrate: opposizione parresia/retorica - Studio del Fedro: piano generale del dialogo - Le condizioni del buon logos - La verità come funzione permanente del discorso - Dialettica e psicagogia - La parresia filosofica.

Vorrei concludere molto rapidamente ciò che volevo dirvi sull'*Apologia*, poiché si tratta di cose assai conosciute e al tempo stesso già evocate lo scorso anno. Ho voluto mostrare che la *parresia* socratica non consiste assolutamente nel mettersi a dire la verità, in ambito politico, attorno alle decisioni politiche e a proposito delle decisioni politiche. In rapporto all'attività politica propriamente detta, la *parresia* è invece, in qualche modo, funzione di rottura - di una rottura marcata dall'interdetto del *daimon* - e al tempo stesso obbligo di mettere in gioco la verità all'interno del campo politico. Ciò accade non appena le esigenze di tale campo rischiano di far diventare chi appartiene ad esso il soggetto di un'azione ingiusta. È quanto viene detto chiaramente al paragrafo 28b: un uomo di valore non deve "far calcolo dei rischi di vita o di morte". Viene detto come egli "debba invece a questo solo badare quando operi, se operi il giusto o l'ingiusto e se compia azioni di onesto e valoroso uomo o se di vile e malvagio".¹ E ancora: in qualunque posto "uno abbia collocato se stesso [è esattamente il posto occupato da Socrate come pritano o il posto che d'autorità gli hanno affidato i tiranni; M.F.], reputando quello essere il suo luogo più onorevole, o vi sia stato collocato da chi comanda, quivi, io credo, deve rimanere, e quivi affrontare i pericoli, e della morte non fare calcolo, né d'altro male veruno, più che della viltà e della vergogna".² A questo punto si pone la questione di sapere se la *parresia* si

limiterà a marcare questa cesura in rapporto al campo politico: a marcarla attraverso una rottura, luogo la quale la verità si mostrerà, oppure attraverso il discorso (*logo*) o attraverso l'azione, i fatti, il comportamento reale (*ergo*).

Voi sapete che tutta una serie di passaggi, nell'*Apologia*, rispondono a questa questione, mostrando che per il filosofo vi è un ruolo parresiastico da giocare, non riducibile al fatto che egli intervenga in Assemblea: un ruolo che è anche diverso dal semplice, manifesto ed esplicito rifiuto di diventare un soggetto ingiusto. Vi è una *parresia* propriamente filosofica. Come sapete, è quella descritta quando Socrate parla del compito preciso che gli è stato affidato non grazie al *daimon* (che si limita a dargli degli ordini negativi, del tipo: non fare questo, non fare quello) ma grazie al dio, grazie agli oracoli, grazie ai sogni: grazie a tutti i mezzi, egli dice, di cui può servirsi una potenza divina.³ Questo compito è quello che ha deciso di portare a termine fino all'ultimo respiro: quello a cui ha legato la sua esistenza. È il compito per il quale rifiuta ogni compenso, ogni retribuzione. Egli afferma: non sono tra coloro che parlano quando vengono pagati, e che se non vengono pagati non parlano. Egli è a disposizione di chiunque, del ricco come del povero, sempre che voglia ascoltare. Ciò che il testo designa è quindi questo patto dell'ascolto: dell'ascolto già accordato preliminarmente, necessario ancor prima che abbia inizio il lavoro filosofico. E, allora, a questo tipo di ascolto e a questa domanda che gli viene dagli altri, come risponderà il filosofo? Eseguendo gli ordini del dio, egli risponderà esortando quelli che incontra non a preoccuparsi degli onori, delle ricchezze o della gloria, ma a occuparsi di loro stessi. Si tratta, come sapete, dell'*epimeleia heauton*. Occuparsi di sé, anzitutto e prima d'ogni altra cosa, significa sapere se si sa bene ciò che si sa oppure sapere se non lo si sa. Filosofare, occuparsi di sé, esortare gli altri a occuparsi di sé, e tutto questo scrutando, testando, mettendo alla prova ciò che gli altri sanno e ciò che gli altri non sanno: consiste in questo la *parresia* filosofica, che si identifica non solo con un modo, con una tecnica del discorso, ma con la vita stessa. Mi è necessario, egli afferma, "vivere filosofando [*zen philosophounta kai exetasonta emauton kai tous allous*: esaminando, testando; M.F.] e adoprandomi di conoscere me

stesso e gli altri".⁴

È questa la *parresia* filosofica: è la prova di sé e degli altri utile alla città, poiché il parresiasta, stando in questo modo dentro la sua città, le impedisce di dormire. Afferma Socrate: se mi condannate a morte, sapete molto bene che passerete il resto della vostra vita a dormire. È questa, allora, la funzione che caratterizza la *parresia* filosofica: essa non è assolutamente una funzione politica, ma è necessaria in relazione alla politica. Non è necessaria al funzionamento e al governo della città, ma alla vita stessa della città e al suo non-sonno (allo stato di veglia della città, alla possibilità di vegliare sulla città).

Vedete come la *parresia* filosofica si contrapponga, parola per parola, al discorso retorico; non riguarda un discorso che dovrebbe svolgersi nel campo politico, nelle assemblee, nei tribunali, nei luoghi stessi della politica. È un discorso tenuto in disparte che realizza una rottura rispetto a questi luoghi in cui parlano i retori, e che deve tuttavia, in certe condizioni e in alcuni casi, entrare in relazione con le decisioni della politica. È inoltre un discorso che non è caratterizzato, in qualche modo, dall'obiettivo di persuadere gli altri. Rispetto alla sua origine, esso si caratterizza molto di più per il suo essere *etymos*: la sua forma, cioè, nella sua semplicità e nella sua spontaneità, non può che essere la più vicina possibile al reale cui si riferisce. La sua forza (la sua *dynamis*) non dipende dalla sua capacità di persuadere. La sua *dynamis* la deve al fatto che si colloca ai confini stessi dell'essere che lo pronuncia. Il discorso filosofico, per finire, non pretende di sapere, né, pretendendo di sapere, cerca di persuadere l'altro che non sa. Al contrario, esso non smette mai di mettersi alla prova a ogni istante, sia presso colui che lo pronuncia sia presso colui al quale si rivolge. È la prova di se stesso, di colui che parla e di colui al quale si parla. È questo, all'incirca, il tema della *parresia* filosofica, che coincide, come vedete, con argomenti che ho toccato l'anno scorso.

Passo rapidamente, dunque, su questi temi. Ora vorrei arrivare al *Fedro*: l'altro testo su cui intenderei soffermarmi per cercare di vedere come si formula e si delinea, in Platone, l'opposizione tra discorso filosofico e discorso retorico. Certo, per parlare di questi temi in Platone non vi è soltanto

l'*Apologia* o il *Fedro*. In un certo senso, il problema filosofia-retorica attraversa tutta l'opera di Platone. Per fare presto, prendo in considerazione questi due testi che ho scelto per le ragioni appena ricordate: da un lato vi è in qualche modo il discorso pratico in cui Socrate fa giocare la sua specifica *parresia* in rapporto alla sua vita personale; dall'altro, al contrario, la filosofia e l'arte del filosofare vanno a confrontarsi con le forme più elaborate di quella che pretende di essere l'arte della retorica. Non si tratta dunque della morte e della vita di Socrate. Si tratta dell'amore. Il *Fedro*, come sapete – e mi scuso di ricordarvi queste banalità –, si organizza all'incirca attorno a quattro grandi poli. Avete anzitutto il discorso di Lisia: Fedro lo teneva in tasca, o tra le pieghe del suo mantello; ascoltandolo, si era talmente entusiasmato che voleva impararlo a memoria. Socrate, incuriosito, chiede a Fedro di leggergli tale discorso, che sviluppa il seguente tema: un ragazzo deve concedere i suoi favori all'uomo che non l'ama piuttosto che all'uomo che l'ama. Di fronte all'argomentazione paradossale di Lisia, Socrate risponde, non senza farsi pregare, dicendo che non è davvero capace, lui, quando parla, di pronunciare elogi tanto belli. Pronuncia tuttavia un discorso che rispetto a quello di Lisia, appena ascoltato, è in qualche modo l'intervento corrispondente, il complemento e fino a un certo punto il *pastiche*. In questa imitazione-*pastiche*, Socrate spiega dunque che un ragazzo non deve concedere i suoi favori a chi lo ama perché un innamorato ama solo le qualità più basse e più vergognose della persona amata; in ogni modo – aggiunge – un vecchio innamorato di un ragazzo è comunque un rompiscatole. A questo secondo discorso ne segue un terzo (in realtà il secondo pronunciato da Socrate, dopo quello di Lisia), che sarà quello vero: che intrattiene cioè con la verità rapporti molto complessi; infatti, a differenza dei primi due – dove vengono elogiati solo quelli che non amano e vengono squalificati gli innamorati – questo terzo discorso contiene, al contrario, l'elogio dell'amore autentico, del vero amore. Questo elogio del vero amore non è inoltre un elogio retorico, deciso a convincere qualcuno di una tesi relativamente difficile da sostenere: è il discorso vero che tesse l'elogio del vero amore. Ebbene, il rapporto alla verità è dunque doppio, dato che si tratta di un vero elogio dell'amore vero; ed è qui che tale

discorso di verità, divenuto complesso, problematizza i suoi rapporti con la verità stessa, passando, come sapete, attraverso tutta una serie di momenti che vengono considerati delle favole: è la favola dell'attacco, è la favola dell'amore che fa spuntare le penne all'anima ecc. Ecco il terzo elemento, il terzo polo del *Fedro*. Poi, per l'appunto, il dialogo culmina, o si conclude, se preferite, con una riflessione direttamente dedicata al problema di cosa sia l'arte del linguaggio e di cosa sia, in rapporto al *logos*, la vera *tekhne*. È la retorica o è qualcosa di diverso? Abbiamo poi, collegato al primo, il secondo problema: quello della scrittura; la scrittura è o non è da collocare nell'ambito della *tekhne* del discorso?

Non ho intenzione di entrare nei dettagli di questa quarta parte. Vorrei semplicemente considerarla dal punto di vista di questa storia del modo d'essere del discorso vero e della sua caratterizzazione in rapporto alla retorica. Ecco i temi che vorrei prendere in considerazione in questa prima parte del *Fedro*. Per prima cosa, in questa impresa di Socrate – tesa a distinguere il discorso filosofico dal discorso retorico, tesa a giudicare la pretesa della retorica di essere un'arte (di essere l'arte, la *tekhne*, del discorso, del *logos*), tesa, insomma, a valutare la retorica alla sua giusta stregua –, bisogna subito osservare ciò che viene indicato già all'inizio della quarta parte del *Fedro*: Platone non colloca da una parte il discorso orale (il *logos*) e dall'altra il discorso scritto. Bisogna osservare che lungo tutto il testo – e lungo tutta la sua quarta parte – la parola *logos* si riferisce a volte al discorso scritto, a volte al discorso orale, a volte al discorso che non viene definito come scritto o come orale. Vi è un altro passaggio che è molto più chiaro ed esplicito rispetto a questa nondistinzione, almeno per ora, tra il discorso scritto e il discorso orale: appena Platone ha fatto il suo secondo discorso (il terzo della serie), che è il discorso vero sul vero amore, Fedro, che si era tanto invaghito del discorso di Lisia, ha gli occhi aperti e le orecchie sturate e capisce che il discorso di Lisia non vale molto se lo si mette a confronto con quello di Socrate. Dice infatti: ebbene sì, il discorso di Lisia probabilmente non vale granché, ma vi è forse una ragione. Ed è questa la ragione che egli suggerisce: Lisia è solo un logografo,⁵ cioè uno che scrive i discorsi e che non pronuncia mai un suo discorso a partire, in qualche maniera,

dal proprio *logos* e nell'attualità della sua parola.* È solo uno di quei professionisti, stipendiati per questo, che scrive discorsi per gli altri. Trattandosi di un uomo che produce scrittura, non bisogna stupirsi se il suo discorso è così piatto e scadente in confronto a quello appena improvvisato da Socrate al canto delle cicale.** Ora, a questa ipotesi suggerita da Fedro (secondo la quale il discorso di Lisia non vale nulla poiché è un discorso scritto), Socrate risponde vivacemente con queste parole: ma perché mai i logografi dovrebbero essere disprezzati? Come sai molto bene, quegli uomini politici famosi – che presumono di non aver bisogno dei buoni uffici di un logografo e che nutrono quindi la pretesa di parlare da soli – sono di fatto attaccati più d'ogni altro alla scrittura: la loro preoccupazione più impellente è infatti quella di farsi scrivere i discorsi per poi vantarsene. Non disprezziamo i logografi – aggiunge Socrate – giacché la differenza che conta non è tra lo scritto e l'orale. In sé, non c'è niente di male (*aiskhron*: di vergognoso) nello scrivere questi discorsi. Ma comincia a esserci quando ci si esprime, sia per iscritto sia a voce, non in bella maniera ma in cattiva maniera.⁶

Di conseguenza, il problema posto da Socrate o da Platone in maniera molto esplicita all'inizio della quarta parte del *Fedro* è questo: lasciamo da parte la contrapposizione, classica a quell'epoca e così spesso ribadita, tra il discorso scritto dai logografi (che veniva considerato merce di cattiva qualità) e il buon *logos* vivo, parlato. Non è questo l'importante per Platone, per Socrate. Conta qualcos'altro. Vale a dire: com'è possibile determinare cosa sia il buon discorso e cosa sia il cattivo discorso, poco importa se scritto o parlato? In cosa consiste, quindi, la qualità del discorso stesso? Consiste nell'essere un discorso scritto o parlato oppure un discorso parlato in bella maniera o in cattiva maniera? Come stabilire questa differenza? Essa non viene dunque stabilita, diciamo, attraverso la partizione tra scritto e orale. Come si determina la partizione tra il parlare – o lo scrivere – in bella oppure in cattiva maniera?

Fedro comincia con il proporre una soluzione, che in prima battuta sembra essere soddisfacente. E dice: in realtà, per avere un buon discorso, scritto o orale, bisogna che chi parla o scrive abbia la conoscenza del vero (*to alethes*)⁷ a proposito

delle cose di cui parla: il che, in apparenza, è al tempo stesso molto semplice e molto diretto. Tutto è stato detto. E proprio questo è il punto, essendo la retorica stessa assolutamente indifferente alla verità, dato che si vanta di poter sostenere qualunque tesi e di far passare il giusto per l'ingiusto. La miglior prova è la sua capacità di dimostrare che un ragazzo deve concedere i suoi favori a chi non l'ama piuttosto che a chi l'ama. È bene che chi parla conosca la verità, afferma in conclusione Fedro, e a quel punto il suo sarà un buon discorso. Ora, Socrate non è soddisfatto di questa soluzione, che porterebbe a dire: diamoci anzitutto la verità; il discorso retorico potrà aggiungersi a tale verità, una volta che essa sia stata acquisita da parte di chi parla. Socrate fa valere questa tesi: se la verità, come suggerisce Fedro, si accontentasse di essere solo conosciuta da chi parla – in qualche modo ancor prima che parli – in quanto condizione preliminare, a questo punto il suo non sarebbe un discorso di verità. La conoscenza della verità, per Socrate, non è un preliminare alla buona pratica del discorso. Infatti, se la verità viene presupposta alla pratica del discorso, cosa sarà mai, per l'appunto, la retorica se non l'insieme degli ornamenti, delle trasformazioni, delle costruzioni e dei giochi di linguaggio grazie a cui ciò che è vero verrà dimenticato, affievolito, nascosto, omesso?

Perché il discorso sia un discorso di verità, non bisogna che la conoscenza del vero venga data in anticipo a chi parlerà: bisogna invece che la verità sia una funzione costante e permanente del discorso. Socrate cita un apoftegma, da lui chiamato apoftegma spartano, laconico; non si sa nulla della sua origine, dato che viene citato una seconda volta solo da Plutarco, nei suoi *Apophthegmata* laconici, per l'appunto, scritti dopo il *Fedro*: perciò si può dire che vi è soltanto una citazione, quella del *Fedro*, di tale testo. In esso si legge: “un’arte autentica [*etymos tekhnē*: cioè la più vicina possibile all’essere che essa tratta con la propria tecnica; M. F.] non esiste e non potrà esistere in avvenire senza essere legata alla verità”.⁸ Il discorso, l’arte *etymos*, l’arte autentica di parlare sarà vera arte solo a condizione che la verità sia una funzione permanente del discorso. Si pone allora il seguente problema: come questa relazione necessaria e continua del discorso con la verità può essere garantita e come può fare in modo che in

tale rapporto perpetuo con la verità chi parlerà sarà in possesso dell'*etymos tekhnē* (della tecnica autentica) e la metterà in atto?

È qui che Socrate sviluppa la sua concezione del rapporto tra il discorso e la verità, mostrando come questa debba essere non il preliminare in qualche modo psicologico alla pratica dell'arte oratoria, ma, a ogni istante, ciò con cui il discorso si relaziona. Lo mostra anzitutto procedendo a una generalizzazione brutale che resterà in sospeso durante tutto uno spezzone del dibattito, e vedremo subito in che modo egli riuscirà a riprenderla e a reinserirla. Egli si chiede: che cos'è, in fondo, quest'arte della retorica che vuole persuadere? Ebbene – questa la risposta –, essa non è nient'altro che una forma generale di quella che egli chiama *psykhagogia dia ton logon* (la psicagogia attraverso i discorsi)⁹; è come dire che la retorica non è nient'altro che una maniera di condurre le anime attraverso la mediazione dei discorsi. Di conseguenza, egli porrà un problema non dentro il quadro della sola retorica, ma nel quadro molto più generale di quella categoria al cui interno si colloca o dovrebbe collocarsi la retorica stessa: la categoria in questione è la psicagogia, cioè la condotta delle anime attraverso i discorsi (*dia ton logon*).

Egli ritorna allora alla definizione che gli oratori danno della loro arte dopo aver posto questo principio generale e dopo aver mostrato, di conseguenza, che non parlerà in particolare della retorica, ma in generale della psicagogia. Gli oratori infatti, quando vogliono definire la *tekhnē* della loro retorica, dicono che si tratta di un'arte la quale permette che la stessa cosa possa sembrare giusta o ingiusta, oppure che la stessa decisione possa sembrare a volte buona a volte cattiva. Ora, dice Socrate, perché la stessa cosa possa sembrare a volte buona a volte cattiva, a volte giusta a volte ingiusta, bisogna essere capaci di mettere in gioco un'illusione in grado di persuadere l'individuo che ciò che è giusto è ingiusto, o viceversa. Ma com'è possibile produrre questa illusione? È forse solo sostituendo il giusto all'ingiusto, andando da un estremo all'altro, oppure andando da un opposto a ciò che è il più opposto? Certamente no. Bisognerà andare dal giusto all'ingiusto seguendo un cammino che procede, come recita il testo, per piccole differenze.¹⁰ La vera arte retorica, se

effettivamente vuole presentare come bello ciò che è brutto, come giusto ciò che è ingiusto ecc., dovrà transitare da un termine all'altro attraverso il cammino progressivo delle piccole differenze, e non attraverso un salto brusco dal giusto all'ingiusto, dal bello al brutto, dal buono al cattivo: un salto che non ingannerebbe nessuno. Ora, per riuscire a realizzare questo passaggio da un estremo all'altro attraverso piccole differenze senza perdere se stessi – senza che l'oratore si perda in questo cammino delle piccole differenze – bisogna essere anche in grado di stabilirle, e di stabilirle al meglio. Ora, com'è possibile stabilire al meglio le piccole differenze e conoscerle per quello che sono in modo da poter ottenere l'effetto di persuasione voluto? È qui che si trova il famoso passaggio del *Fedro* (265d-e), in cui Socrate dice che per conoscere una differenza bisogna anzitutto essere capaci di cogliere con uno sguardo d'insieme le cose disperse e disseminate. E una volta che si possiede una visione d'insieme, bisogna poter dividere secondo specie, in specie (*eide*), questa unità, osservandone le articolazioni naturali e facendo come quelli che sanno smembrarla bene, seguendo le articolazioni così come si presentano invece di tagliarla brutalmente.¹¹ Non ritorno sul tema: è un tale *topos* nella storia della filosofia che penso sia conosciuto dalla maggior parte di voi. Quel che è interessante, come potete vedere, è che in questo modo Socrate mostra come quel che è necessario per raggiungere lo scopo stesso che si dà la retorica – vale a dire: persuadere del giusto quanto dell'ingiusto, fare apparire il giusto come ingiusto, e viceversa – non è una *tekhne retorike*, ma una *tekhne dialektike*.¹² Solo la dialettica può rendere possibile il conseguimento di questo risultato. Ma questo, continua Socrate, lo si potrebbe concedere, e dire: perfetto, va bene, la retorica ha in effetti bisogno della dialettica e di conseguenza non basta, rispetto ai fini della retorica, conoscere la verità in anticipo, come proponeva Fedro; ma c'è di più: tutta questa conoscenza dialettica sarà necessaria a sostenere il discorso e ad articularlo, in qualche modo, nei suoi sviluppi. Ciò non toglie – è ciò che i retori potrebbero dire ed è l'obiezione che Socrate rivolge a se stesso – che al di sopra di questa dialettica, e per far funzionare questa verità dialettica fino al suo ricercato effetto di persuasione, c'è bisogno di utilizzare un

certo numero di procedimenti, che sono proprio quelli della vera retorica.

L'ipotesi qui adombrata, che Socrate ora rifiuterà, può essere insomma espressa in questi termini: d'accordo, la funzione permanente di rapporto con il vero, garantita, all'interno del discorso, dalla dialettica, è necessaria, ma tale dialettica deve poter trovare il suo completamento in un'arte retorica che ad essa si sovrapponga, che veicoli in qualche modo questa stessa dialettica, producendo gli effetti di persuasione che si cercano. Egli enumera le differenti parti che i retori, conoscendole bene, presentano come parti costitutive della loro arte: l'arte espositiva, l'arte della testimonianza, gli indizi, le probabilità, tutto il sistema probatorio, la confutazione. Avete qui, insomma, l'intero passaggio in cui Socrate enumera le differenti parti dell'arte retorica del suo tempo. Ora, a questa rivendicazione della possibilità, almeno, di una *tekhne retorike* al di sopra della funzione dialettica, Socrate replicherà dicendo che tutti questi elementi, di fatto, non sono nient'altro che rudimenti di ciò che è effettivamente l'arte, l'atto stesso del persuadere. Chi, in effetti, sarà il soggetto che persuade? Non collocheremo certo all'inizio del suo discorso un'esposizione, seguita dalle testimonianze, dalle confutazioni, dalla valorizzazione degli indizi e delle probabilità ecc. Ciò che rende possibile la persuasione, è il fatto che si sa dove, quando, come e in quali condizioni applicare questi diversi procedimenti. E qui, certamente, vi è un riferimento alla medicina. La medicina cura non perché il medico conosca la lista dei farmaci da prescrivere, ma perché sa esattamente a quali malati prescriberli, in quali momenti dell'evoluzione della malattia, in quali quantità. Ora, un buon medico è colui che non conosce soltanto la *dynamis* (il potere) dei farmaci, ma conosce davvero il corpo, la costituzione dei corpi ai quali destina tali farmaci. Vi è qui un riferimento a Ippocrate.¹³ Un riferimento, forse, a un testo ben preciso, in cui Ippocrate – oppure un medico ippocratico – si vanta di aver modificato quella che era la concezione del regime e di aver sostituito, alla semplice codificazione delle ricette, una riflessione sul regime in funzione delle condizioni corporee: condizioni a loro volta oggetto di riflessione in funzione dello stato del clima e del mondo intero.¹⁴ Evidente, qui, il riferimento a temi

ippocratici. Ippocrate è dunque autore di una sostituzione, di un completamento. Oppure si può dire che Ippocrate ha fatto sì che l'arte medica non si riducesse all'applicazione di una ricetta, ma diventasse veramente un'arte di guarire attraverso la conoscenza del corpo. Allo stesso modo, questa capacità di persuadere, questa *tekhne* retorica, anche se si può ammettere che la dialettica è necessaria al discorso, non è niente di più che un corpo di ricette. È applicabile e avrà i suoi effetti solo a condizione di conoscere l'anima, così come il medico deve conoscere il corpo. È necessario conoscere le realtà a cui si applicano queste tecniche, questi procedimenti retorici. Bisogna conoscere l'anima stessa, come viene detto nel testo (270e). Per dotare tecnicamente gli altri dell'arte di parlare, bisogna mostrare nella sua essenza (nella sua *ousia*) la natura (la *physis*) della realtà a cui si applica il discorso, cioè l'anima.¹⁵ Si afferma poi (271c)*: "Poiché la potenza del discorso [*logou dynamis*] consiste [si ritorna allora al tema già indicato; M. F.] nella guida delle anime, chi vuole essere oratore è necessario che sappia quante forme ha l'anima".¹⁶

Ebbene, credo che qui sia necessario capire bene: allorché Socrate e Platone fanno notare che la funzione di verità deve essere una funzione permanente di tutto il discorso e non semplicemente un preliminare di conoscenza, non vogliono affermare che il discorso ha bisogno di essere legato alla verità (anzitutto attraverso la conoscenza del tema affrontato e poi, in seguito, attraverso la conoscenza o l'apprezzamento degli individui a cui si parla). Non vogliono dire che per tenere un discorso di verità sia necessario prima conoscere la verità e poi tener conto del destinatario a cui è rivolto. La doppia esigenza di una dialettica e di una psicagogia – di una *tekhne dialektike* e di un sapere della *psykhagogia* – occorre comprenderla, lo ripeto, non in quanto esigenza di chi parla, da un lato, e di quelli a cui si parla, dall'altro. Si tratta di una doppia condizione, di due condizioni che sono assolutamente solidali l'una con l'altra e che devono costituire il modo d'essere che caratterizza il discorso filosofico. Vi è un legame tra la conoscenza dell'Essere attraverso la dialettica e l'effetto prodotto dal discorso sull'essere dell'anima attraverso la psicagogia. Questi due livelli intrinsecamente connessi sono tenuti assieme da un legame d'essenza; infatti, è attraverso il

suo stesso movimento che l'anima potrà accedere alla conoscenza dell'Essere, e solo attraverso la conoscenza del soggetto che essa è l'anima potrà conoscere se stessa, potrà riconoscere ciò che è: parente dell'Essere-stesso. A questo punto lo si capisce: il gran discorso tenuto da Socrate sul vero amore (il suo secondo discorso personale, che nel *Fedro* è il terzo discorso) – sul delirio, sull'attacco dell'anima, sull'ascesa alle realtà ideali, sul ruolo dell'*eros*, sulle penne che spuntano, sull'alzarsi in volo dell'anima che rimemora ecc. – non aveva, all'interno del dialogo, la sola funzione di fornire finalmente un esempio di discorso vero sul vero amore, contrapposto agli artifici della retorica. La sua funzione era già quella di anticipare il contenuto della quarta parte. Questo discorso mostrava in anticipo il legame esistente tra l'accesso alla verità e il rapporto dell'anima con se stessa. Chi vuole seguire il cammino di quella dialettica che instaurerà una relazione con l'Essere, non può evitare che la propria anima, o l'anima dell'altro, stabiliscano, attraverso l'amore, un rapporto tale da modificarle e da renderle, perciò stesso, capaci di accedere alla verità.

Dialettica e psicagogia sono i due volti di un unico e medesimo processo, di un'unica e medesima arte, di un'unica e medesima *tekhne*: la *tekhne* del *logos*. Come il *logos* filosofico, la *tekhne* filosofica del *logos* rende possibile, al tempo stesso, la conoscenza della verità e l'ascesi dell'anima, cioè la pratica dell'anima su se stessa. Due sono le caratteristiche del discorso retorico e del suo modo d'essere: da una parte la sua indifferenza alla verità è contrassegnata dalla sua possibilità, nei confronti del giusto come dell'ingiusto, di esprimersi a favore o contro; dall'altra parte esso si distingue per il fatto di preoccuparsi esclusivamente dell'effetto prodotto sull'anima di chi ascolta. Viceversa, il modo d'essere del discorso filosofico è caratterizzato dal fatto che, su un certo versante, la conoscenza della verità non è solo un fattore necessario e preliminare, ma anche una funzione costante. Nel discorso dialettico, questa funzione costante del rapporto con la verità non può essere dissociata dall'effetto immediato e diretto non solo sull'anima di chi è il destinatario del discorso, ma anche sull'anima di chi lo pronuncia. È proprio questa la psicagogia.

Conoscenza della verità e pratica dell'anima: articolazione

fondamentale, essenziale, indissociabile della dialettica e della psicagogia. Ecco ciò che caratterizza la *tekhne* propria del discorso vero, ed è in questo senso che il filosofo, al tempo stesso dialettico e psicagogo, sarà il vero e unico parresiasta: ciò che il retore, l'uomo della retorica, non è capace né di essere né di fare. La retorica è una *atekhnia* (un'assenza di *tekhne*) in rapporto al discorso.¹⁷ La filosofia, da parte sua, è l'*etymos tekhnē* (la tecnica autentica) del discorso vero. Rimarrebbe allora da porre la questione della scrittura, così come la si può dedurre da quanto già detto e così come si presenta alla fine del discorso. Cercherò di ricordarvi rapidamente tutto questo la prossima volta.* [...**]

Note

¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 28b, trad. fr. di M. Croiset, cit., p. 155 [trad. it. cit., p. 52].

² *Ibidem* [trad. it. cit.].

³ Ivi, 28e-29b, pp. 155-157 [trad. it. cit., p. 53].

⁴ Ivi, 28e, pp. 155-157 [trad. it. cit., p. 53].

⁵ Platon, *Phèdre*, 258d, trad. fr. di L. Robin, cit., p. 58 [trad. it. cit., pp. 142-145].

⁶ “Questo, invece, io ritengo che sia brutto: il parlare e lo scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva [*all'aiskhros te kai kakos*]: *ibidem* [trad. it. cit., p. 143].

⁷ “E i discorsi che devono venir fatti bene e in modo bello, non è forse necessario che implicino che l'animo di chi parla conosca il vero [*to alethes*] intorno alle cose su cui si accinge a parlare?": ivi, 259e, p. 60 [trad. it. cit., p. 151]; è infatti Socrate che propone questa ipotesi a Fedro.

⁸ [L'intera frase, poiché traduce alla lettera un passo del *Fedro* (260e), è stata messa tra virgolette, assenti nella trascrizione francese. Platone, *Fedro*, 260e, trad. it. cit., p. 153: “Una vera arte del dire [*etymos tekhnē*] che non tocchi la verità [*aneu ton aletheias*], dice lo spartano, non c'è e non ci sarà mai”. N.d.T.]

⁹ “L'oratoria non sarebbe allora, in generale, una certa arte di guidare le anime [*psukhagogia*] mediante discorsi [*dialogon*] [...]?”: Platon, *Phèdre*, 261a, trad. fr. di L. Robin, cit., p. 64 [trad. it. cit., pp. 154-155].

¹⁰ “L’arte di condurre in direzione diversa a poco a poco, mediante le somiglianze [*tekhnikos estai metabibazein kata smikron dia ton omoioteton*], portando di volta in volta dall’essere al suo contrario”: ivi, 262b, p. 65 [trad. it. cit., pp. 156-157].

¹¹ “Saper dividere secondo le Idee [*kat’eide*], in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco”: ivi, 265e, p. 72 [trad. it. cit., pp. 166-169].

¹² Ivi, 276e, p. 92 [trad. it. cit., pp. 200-201].

¹³ Ivi, 270c, p. 80 [trad. it. cit., pp. 178-181].

¹⁴ Sulla difficoltà a riferire questo passaggio di Platone a un insegnamento ippocratico preciso, cfr. R. Joly, “Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après”, in *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV^e Colloque international hippocratique*, Droz, Genève 1983, pp. 407-422.

¹⁵ “È evidente che, se uno vuol trasmettere discorsi fatti con arte a qualcuno, dovrà dimostrare con precisione l’essenza [*ten ousian*] della natura [*tes physeos*] di ciò a cui rivolgerà i discorsi: e questo sarà l’anima”: Platon, *Phèdre*, 270e, trad. fr. di L. Robin, cit., p. 81 [trad. it. cit., pp. 180-181].

¹⁶ Ivi, 271c, p. 82 [trad. it. cit., pp. 182-183].

¹⁷ Ivi, 274b, p. 86 [trad. it. cit., pp. 190-191].

* “Dans l’actualité de la parole” (p. 302): Foucault intende qui contrapporre il discorso scritto (preparato, predeterminato) dei logografi a un buon *logos*, “vivo”, “parlato”, che si impone nella sua “attualità”, nella sua efficacia e nella sua immediatezza comunicativa. *N.d.T.*

** È chiaro, qui, il riferimento al celebre mito delle Cicale: un mito elaborato direttamente da Platone, proprio nel *Fedro* (259 a-d), dove si narra di uomini innamorati del canto delle Muse che continuano a cantare senza nutrirsi e che vengono per questo trasformati in cicale. *N.d.T.*

* La citazione corretta è in realtà 271c-d.; la versione italiana di Giovanni Reale da me utilizzata - *Fedro*, Bompiani, Milano 2000, pp. 182-183 - traduce con “guida delle anime” la parola greca *psykhagogia*. *N.d.T.*

* Foucault non ritornerà più su questo problema nella lezione del 9 marzo. La fine del manoscritto, per fortuna, ci lascia una

traccia di ciò che voleva aggiungere su questo punto:

“Si può comprendere a partire da qui, reinscrivendola in questa argomentazione, la problematica della scrittura che conclude il dialogo. Bisogna davvero capire che questo sviluppo è in posizione simmetrica in rapporto alle osservazioni fatte dopo i tre discorsi. La questione era: la cattiva qualità del discorso di Lisia era forse dovuta allo scritto? Questo non ha nessuna importanza, aveva risposto Socrate. Le questioni che bisogna porre riguardano sia la parola, sia l’oralità, che la scrittura. E ora che la *tekhne* autentica a proposito del discorso si rivela essere la filosofia, come si presenta la questione della scrittura? Il testo scritto non è vivace; non può difendersi da solo. Non può essere che un mezzo di *hypomnesai*. [...] Nessuna distinzione tra il *logos* e la scrittura, ma tra due modi di essere del *logos*: un modo di essere retorico che non incontra né il problema dell’Essere, a cui è indifferente, né l’essere dell’anima, alla quale si rivolge solo attraverso l’adulazione; un modo di essere filosofico, legato alla verità dell’Essere e alla pratica dell’anima, che implica la trasformazione dell’anima. Un modo di essere logografico del discorso retorico e auto-ascetico del discorso filosofico”.

****** M.F.: Volete che si faccia una piccola riunione a mezzogiorno meno un quarto, per quelli che sono interessati? Sì, no?

Lezione del 9 marzo 1983

Prima ora

L'oscillazione storica della parresia: dal gioco politico al gioco filosofico - La filosofia come pratica di parresia: l'esempio di Aristippo - La vita filosofica come manifestazione della verità - L'indirizzo permanente rivolto al potere - L'interpellanza di ognuno - Il ritratto del cinico in Epitteto - Pericle e Socrate - Filosofia moderna e coraggio della verità.

Quello di oggi è il nostro ultimo incontro. Intendevo anzitutto concludere la mia spiegazione del modo in cui Platone concepisce il filosofo parresiasta. Avevo cercato di cogliere alcune sue caratteristiche prima nelle lettere VII e VIII, poi nel *Fedro*. Oggi vorrei farlo a proposito del *Gorgia*, che fa emergere, credo, un terzo aspetto della funzione parresiastica della filosofia. E subito dopo, beninteso, contavo e conto ancora di concludere. Ma voi mi conoscete: rischiamo di tirarla troppo per le lunghe e di non concludere. Mi chiedevo anzi se non fosse necessario cominciare con la conclusione, prima di passare a questo terzo lato, a questo terzo aspetto, a questa terza caratteristica del filosofo parresiasta. Mentre ero in preda a questi dubbi, il servizio fotocopie mi ha avvertito che c'era un guasto e che il testo che volevo distribuirvi (il testo del *Gorgia*) - se mai potrete averlo - non sarebbe stato pronto, al più presto, prima di dieci ore. Di conseguenza, la serie dei miei enunciati è stata a questo punto determinata dall'ordine degli eventi. Ed è dunque perché forzato, perché costretto, che comincerò a concludere. Annoterete tutto questo, se volete, in un piccolo angolo della vostra testa: così potrò tornare più avanti, nell'ora successiva - oppure già alla fine di quest'ora e poi durante la seconda ora - su un certo aspetto, lo ripeto, della *parresia* filosofica, che vorrei comunque sottolineare poiché occupa il suo posto nel quadro che intendo tracciare.

Perdonatemi, allora, per questa inversione delle tecnologie e delle logiche. Concludiamo dunque, per cominciare.

Nella prima parte di questo corso, lo ricorderete, avevo cercato di analizzare una certa forma di *parresia* come poteva emergere sia attraverso un testo di Euripide sia attraverso un testo di Tucidide. Questa forma di *parresia* possiamo metterla sotto il segno, sotto il simbolo, sotto il marchio di Pericle. Parliamo allora, se volete, del momento pericleo della *parrësia*. Poi, in seguito, ho un po' cercato di tracciare l'abbozzo di quello che potremmo chiamare il momento socratico-platonico della *parresia*. Mentre il momento pericleo si situa, ovviamente, nella seconda metà del V secolo, il momento socratico e platonico dovrebbe essere collocato nella prima metà e anzi all'inizio del IV secolo. Mi sembra che per un certo periodo e anche per molto tempo proprio questo momento platonico della *parresia* impegnerà la pratica filosofica. [...*]

Primo periodo dunque: è il momento pericleo della *parrësia*; secondo periodo: è il suo momento platonico, che impegna almeno, io credo, la storia della filosofia vista come una certa pratica di veridizione.

In sintesi, è questo ciò che avevo cercato di mostrarvi: si assiste a una sorta di spostamento dei luoghi e delle forme di esercizio della *parrësia*. Ecco ciò che si vede, con questo momento platonico che cerco di individuare: l'essenziale della pratica parresiasistica si svolgerà sulla scena della filosofia; non si svolgerà più, prioritariamente, sulla scena politica stessa (almeno sulla scena politica intesa in senso stretto e istituzionale: con l'Assemblea, con i tribunali e infine, per concludere, con tutti i luoghi in cui si prendono delle decisioni). Qui occorre essere chiari: non voglio affatto dire che sia scomparsa la *parrësia*, cioè il dire-il-vero nel campo della politica. Lungo tutta la storia delle istituzioni politiche antiche, compreso l'Impero romano, verrà sempre posto e riproposto questo problema dell'esercizio della *parresia* nel campo politico. La questione del consigliere dell'imperatore, la questione della libertà di dire o di non dire il vero concessa al suo *entourage*, il suo bisogno di dare ascolto agli adulatori, oppure il suo coraggio di accettare che gli si dica la verità: tutto questo, dopotutto, continuerà, in larga misura, a essere un problema politico. Non voglio affatto dire, insomma, che

l'orizzonte della *parresia* sia stato confiscato una volta per tutte dalla filosofia. Non voglio nemmeno dire – si tratterebbe di un errore storico altrettanto vistoso – che la filosofia sia nata da questo trasferimento della *parresia* politica in un altro luogo. La filosofia, questo è certo, esisteva anche prima che Socrate esercitasse la sua *parrēsia*. Voglio semplicemente dire una cosa che non è comunque priva di significato: c'è stata una sorta di deviazione progressiva della *parrēsia*. Almeno una parte della *parresia* e alcune sue funzioni sono state incanalate verso e dentro la pratica filosofica. Questa deviazione della *parresia* nel campo della pratica filosofica non ha assolutamente indotto, lo ripeto, la nascita stessa della filosofia; non ha assolutamente fatto emergere una sorta di matrice radicale della filosofia; ha invece prodotto una certa inflessione del discorso filosofico, della pratica filosofica, della vita filosofica. Ho cercato di ricostruire il momento in cui si è affermata tale inflessione.

Un altro autore della *parrēsia*, un altro parresiasta, fa la sua comparsa nello stesso momento in cui la filosofia diventa il luogo, o uno dei luoghi, della *parrēsia*: un luogo almeno altrettanto importante quanto lo è quello della politica; un luogo che sta in una perpetua relazione frontale e di contestazione con la *parresia* politica. Quest'altro parresiasta non è più il famoso cittadino di cui ci parla ad esempio lo *Ione*, o di cui ci parla Tucidide quando mostra come Pericle svolgeva il suo ruolo politico ad Atene. Il parresiasta che fa ora la sua comparsa non è più l'uomo che, in quanto cittadino, gode degli stessi diritti degli altri cittadini: cioè il diritto di parlare, ma con qualcosa in più, che è l'ascendente in nome del quale può prendere la parola e cominciare a guidare gli altri. Il parresiasta è ora un individuo diverso. Ha un altro profilo. È un altro personaggio. Non è più solo, non è più esattamente e semplicemente il cittadino che sta tra gli altri e un passo avanti agli altri. Come ricordate, è un cittadino – lo si è visto con Socrate – certamente come gli altri, che parla come gli altri, che parla il linguaggio di tutti, ma che tuttavia si mantiene, in una certa maniera, vicino agli altri. La sostituzione (o piuttosto la duplicazione) del parresiasta politico – un cittadino che sta davanti agli altri – con il filosofo, che è un cittadino come gli altri, che parla il linguaggio di tutti ma che sta vicino agli altri:

questo mi sembra un aspetto inedito di quella trasformazione che ho cercato nuovamente di cogliere.

Non dunque, se volete, scomparsa della *parresia* politica (con tutti i problemi che essa pone e che porrà, lo ripeto, sino alla fine dell'Antichità), non nascita improvvisa e radicale della filosofia, ma costituzione, attorno alla filosofia e nella filosofia stessa, di un altro focolaio di *parrësia*. Un altro focolaio di *parresia* è dunque venuto alla luce nella cultura antica, nella cultura greca. Esso non ha raggiunto i livelli del precedente, ma assumerà un'importanza sempre maggiore grazie alla sua forza propria e anche grazie alla trasformazione degli assetti politici e delle strutture istituzionali: assetti e strutture che indeboliranno in maniera piuttosto considerevole, ovviamente, il ruolo di quella *parresia* politica che nell'ambito della democrazia aveva assunto o determinato tutte le sue dimensioni, la sua importanza, il suo valore e i suoi effetti. La scomparsa delle strutture democratiche non fa scomparire totalmente l'orizzonte della *parresia* politica, ma ne restringe molto, ovviamente, il campo, gli effetti e la problematica. Di conseguenza, la *parresia* filosofica, nel rapporto complesso che intrattiene con la politica, assumerà un'importanza sempre maggiore. La *parresia* insomma – questa funzione che consiste nel dire liberamente e coraggiosamente il vero – a poco a poco si sposta, disloca i suoi accenti ed entra sempre di più nel campo dell'esercizio della filosofia. Deve essere ben chiaro, ancora una volta, che non diventa certamente figlia della *parresia* tutta la filosofia – la filosofia a partire dalle sue origini, la filosofia in tutti i suoi aspetti – ma la filosofia intesa come libero coraggio di dire la verità: una filosofia che, dicendo così coraggiosamente la verità, conquista un ascendente sugli altri per guidarli adeguatamente, e questo all'interno di un gioco che deve prevedere, per il parresiasta stesso, il rischio della vita. La filosofia, definita così come libero coraggio di dire la verità per conquistare un ascendente sugli altri, per dirigerli adeguatamente rischiando la vita: è questa, io credo, la filosofia che diventa figlia della *parrësia*. Ed è in questa forma, mi sembra, che la pratica filosofica si è affermata lungo tutta l'Antichità.

Se volete, citerò semplicemente, a testimonianza di quanto detto, la vicenda di un contemporaneo di Socrate. Si tratta di

Aristipppo, così come viene descritto da Diogene Laerzio. Potete constatare voi stessi che pure lui, in posizione simmetrica rispetto a Socrate e a Platone, appare subito come un parresiasta. Parresiasta in un altro modo, certo, ma forse alla stessa stregua della maggior parte dei filosofi antichi. Anche Aristipppo, come Platone, era un filosofo entrato in relazione con Dionisio il tiranno. Dionisio d'altronde lo stimava, anche se, come vedremo, si trattava di una stima relativa. Nei suoi tempestosi rapporti con il tiranno, Aristipppo aveva messo in evidenza la sua *parresia* tanto quanto Platone, anche se su un registro un po' differente. Vediamo infatti l'aneddoto raccontato da Diogene Laerzio: "Dionisio una volta gli sputò addosso e a un tale che gli rimproverò di non essersi ribellato rispose: 'I pescatori si lasciano spruzzare dall'acqua del mare per pescare un gobio; e io per prendere un blenno non dovrei sopportare di essere asperso di saliva?'".¹ Ebbene, vedete, qui, questa sorta di diverso gioco, di diversa forma della *parrēsia*, nella quale trovate proprio, ancora una volta, il filosofo in rapporto con il tiranno, con chi governa: il filosofo che deve stare dentro a un certo gioco di verità con Dionisio. Ma mentre la dignità di Platone non gli permetteva di sopportare delle ingiurie, Aristipppo, in quella situazione, accetta le ingiurie di Dionisio. Le accetta per essere più sicuro di guidarlo meglio, come se dovesse catturare una balena. Quando si tratta di prendere una balena, un pesce grosso, cioè un tiranno, non si può forse sopportare uno sputo? Tuttavia, siccome si chiedeva ad Aristipppo "qual vantaggio avesse tratto dalla filosofia", Aristipppo rispose: "La possibilità di trovarmi a mio agio con tutti".^{2*}

Mi sembra, in effetti, che la filosofia antica si presenti proprio come una *parrēsia*, sotto diversi aspetti. Anzitutto, il fatto stesso che la filosofia antica sia una forma di vita deve essere interpretato nel quadro generale della funzione parresiastica da cui è stata attraversata, penetrata e sostenuta. Cos'è una vita filosofica? Essa è, naturalmente, una determinata scelta esistenziale che implica la rinuncia a un certo numero di cose. Ma la vita filosofica, se è una rinuncia a un certo numero di cose, non lo è a tal punto - e comunque non lo è soltanto - per realizzare una purificazione dell'esistenza, come sarà il caso dell'ascetismo cristiano. Certo, questa

dimensione della purificazione dell'esistenza nelle forme ascetiche della vita filosofica esiste, e si radica d'altra parte nella vecchia tradizione pitagorica, che non bisogna trascurare e la cui importanza non deve essere sottovalutata. Ma mi sembra che questa funzione pitagorica della purificazione, le cui tracce, beninteso, permangono in Platone, non sia stata né la più costante né la più importante, se ci si muove nella prospettiva della lunga durata (facendo cioè riferimento alla storia della filosofia antica fino al secondo secolo d.C.): non lo è stata rispetto alla determinazione di cosa sia l'esistenza filosofica e neppure rispetto all'affermazione secondo cui la filosofia non può essere dissociata da una certa forma di vita. La vita filosofica è una manifestazione della verità. È una testimonianza. La vita filosofica deve essere, da cima a fondo, la manifestazione di questa verità: per il tipo di esistenza che si conduce, per l'insieme delle scelte che si fanno, per le cose a cui si rinuncia, per quelle che si accettano, per la maniera di vestirsi, per il modo di parlare ecc.

Su questo tema si potrebbero allora riprendere le famose *Vite dei filosofi*, così come sono raccontate soprattutto da Diogene Laerzio, ma anche da Filostrato. Queste *Vite dei filosofi* – che certamente molti di voi conoscono – sono molto interessanti. È interessante vedere in che modo, in maniera molto sistematica, si legano e si intrecciano assieme elementi di dottrina, descrizioni fisiche e materiali dell'*habitus*, dell'*ethos* del filosofo, un certo numero di aneddoti, di piccoli racconti, di piccole scene, frammenti di dialogo, repliche. Credo che questi tre elementi (la dottrina; l'aspetto fisico e l'*ethos*; la piccola scena) siano, in queste *Vite dei filosofi*, la maniera in cui l'esistenza filosofica si presenta come una manifestazione di verità.

Vivere filosoficamente significa – attraverso l'*ethos* (la maniera di vivere), attraverso il modo di reagire (a determinate scene, a certe situazioni), e ovviamente attraverso la dottrina che si insegna – cercare di mostrare cos'è la verità sotto tutti questi aspetti e per mezzo di questi tre veicoli (l'*ethos* della scena, appunto, il *kairos* della situazione e infine la dottrina).

Mi sembra inoltre che la filosofia, lungo l'intera storia della cultura antica, sia *parresia* non solo per il fatto di essere vita, ma anche perché essa ha sempre e incessantemente

continuato a rivolgersi, in un modo o nell'altro, a coloro che governano. E questo, beninteso, con modalità molto differenti. Rivolgersi a chi governa può assumere la forma dell'insolenza cinica, della quale vi ho fornito un certo numero di esempi. Può significare che si interpellano i potenti, nella forma della diatriba rivolta direttamente o indirettamente a chi esercita il potere, per criticare il modo in cui lo esercita. Questo intervento, questa maniera di rivolgersi a chi governa, può ovviamente assumere la forma dell'educazione del Principe, ed è per antonomasia il caso di Seneca. Oppure può anche passare attraverso l'appartenenza a una cerchia politica, che è spesso, se non sempre, un gruppo di opposizione. È stato questo, ad esempio, il ruolo dei circoli epicurei nella Roma del I secolo a.C. e del I secolo d.C. Ed è stato soprattutto il caso dei grandi circoli stoici dei primi due secoli d.C., nei quali si trovano figure essenziali come quella di Musonio Rufo.³ Ci possono essere anche consigli dati a questo o a quel sovrano in circostanze del tutto particolari. C'è ad esempio un passaggio molto interessante di Filostrato⁴: nella sua *Vita di Apollonio di Tiana* egli ci racconta come Vespasiano consulti due filosofi (uno dei due era Apollonio) nel momento stesso in cui organizza la rivolta, arruola le legioni e comincia a impadronirsi dell'Impero. Li consulta per chiedere loro quale sia, in definitiva, il miglior regime da realizzare dopo la conquista del potere. Deve essere una monarchia autocratica, e soprattutto ereditaria? Deve essere una sorta di principato temperato dal triumvirato? È un tipo di consiglio, questo, che il filosofo si considera autorizzato a elargire. La filosofia è dunque una forma di vita ed è anche una sorta di carica, al tempo stesso privata e pubblica: uno strumento del consiglio politico. Credo che questa sia una dimensione costante della filosofia antica. Credo anche che la filosofia antica sia una *parresia* in un terzo senso, nel senso, cioè, che essa è un'interpellanza che senza sosta si rivolge collettivamente o individualmente, alle persone, agli individui privati. Tale interpellanza, in questo caso, può assumere la forma della grande predicazione di tipo cinico o stoico: una predicazione che può svolgersi compiutamente al teatro, nelle assemblee, nei giochi, nei crocevia e che può rappresentare l'interpellanza di un individuo o di una folla. C'è poi questa struttura assai

curiosa delle scuole filosofiche antiche, il cui funzionamento è comunque molto differente da quello delle scuole medievali (scuole monastiche o università), ed è chiaramente molto differente, questo è certo, da quello delle nostre scuole. Da questo punto di vista, il funzionamento della scuola di Epitteto è molto significativo; era infatti una specie di struttura flessibile, in cui l'insegnamento o la parola potevano rivolgersi, alternativamente o simultaneamente, o a degli allievi permanenti destinati a diventare filosofi di professione, o ad allievi che venivano per fare pratica, al fine di completare, in qualche modo, i loro studi e la loro formazione: gente che aveva bisogno, per un certo periodo, di rifarsi una sorta di salute filosofica, una sorta di riciclaggio filosofico. E poi c'erano quelli che passavano da quelle parti durante un viaggio o che, molto semplicemente, avendo sentito parlare di quell'insegnamento e del suo valore, venivano per chiedere una consulenza.⁵ Le *Diatribes* di Epitteto vanno lette come un testo rivolto a tutte queste categorie di uditori messe assieme oppure, il più delle volte, a questa o a quella categoria di uditori. Ogni diatriba non ha perciò lo stesso valore e lo stesso significato, nella misura in cui non si iscrive nella medesima cornice pedagogica. Sarebbe necessario, a questo punto, citare anche il caso di comunità meno numerose, più chiuse, come quelle degli epicurei: anche qui, il gioco del dire-il-vero aveva molta importanza. È tra gli epicurei, a quanto sembra, che si assiste infine alla formazione di una pratica della confessione, della confidenza reciproca, del racconto dettagliato degli errori che uno commette e che racconta a chi lo dirige o anche ad altri, in modo da riceverne consigli.⁶ Mi sembra che la filosofia antica possa apparire, in questi diversi aspetti, come una sorta di grande elaborazione di quella forma generale, di quel progetto generale costituito dalla *parrêsia*: il coraggio di dire la verità agli altri per dirigerli nel loro proprio comportamento.

In tal modo, se si interpreta così la filosofia antica, cioè come una sorta di pratica parresiasistica, vedete bene che non è possibile misurarla alla stregua di ciò che è stata la filosofia occidentale successiva o, quantomeno, alla stregua del modo in cui ci rappresentiamo oggi la filosofia occidentale, diciamo da Descartes a Hegel passando per Kant e gli altri. Sono relativamente pochi i punti in comune tra la filosofia

occidentale moderna - almeno se la assumiamo così come si presenta oggi in quanto oggetto scolastico o universitario - e la filosofia parresiastica di cui cerco di parlarvi. Questa filosofia antica, questa filosofia parresiastica, nelle sue differenti dottrine, nelle sue differenti sette, nelle sue diverse forme di intervento e di espressione, non bisogna assolutamente concepirla come un insieme teorico che si presenta nella veste di un sistema di verità in un dominio determinato, o di un sistema di verità in rapporto con l'Essere stesso. Lungo tutta l'Antichità, la filosofia ha vissuto come libera interpellanza: è stata libera interpellanza della condotta umana; e questo attraverso un dire-il-vero che accetta di correre il rischio di essere in pericolo.

Entro questa prospettiva, mi sembra che la forma più tipica della filosofia antica sia quella che possiamo vedere descritta alla fine della sua età dell'oro: in Epitteto, nella famosa diatriba 22 del libro III delle *Diatribae*, laddove troviamo il ritratto del cinico. Non voglio assolutamente dire che questo ritratto del cinico sia l'unica forma di filosofia che possiamo trovare nel mondo antico. Non voglio nemmeno dire che esso rappresenti un riassunto di tutto ciò che potrebbe caratterizzare la filosofia antica. La diatriba 22, e il modo in cui la filosofia viene qui rappresentata, costituisce una specie di limite in relazione a ciò che è stata la grande storia della filosofia antica intesa come *parrēsia*. Uso il termine limite con due significati: da una parte, infatti, credo che in questo testo venga raggiunto un certo limite di ciò che è stata la filosofia antica; dall'altra parte, parlo di limite anche perché vediamo già profilarsi, come in un incavo,* qualcosa come il posto in cui potranno immergersi il pensiero cristiano, l'ascetismo cristiano, la predicazione cristiana, il dire-il-vero cristiano.⁷ Vorrei solo citarvi alcuni passaggi di questa diatriba, i quali mostrano come sia possibile vedervi l'entrata in gioco della funzione parresiastica, così come l'ho appena schematizzata.

In primo luogo la filosofia è un modo di vita. Un modo di vita manifesto. Una manifestazione perpetua della verità. Il cinico, spiega Epitteto, è qualcuno che si libera da tutto ciò che può essere artificio e ornamento: da tutti quelli che possono essere i suoi desideri, da tutte quelle che possono essere le sue passioni. È soprattutto qualcuno che non cerca di nascondere

sotto una qualche protezione i propri desideri, le proprie passioni, le proprie dipendenze ecc.; è invece qualcuno che si mostra nudo, in tutta la sua indigenza. “Bisogna, infatti, che tu sappia questo, che gli altri uomini si ricoverano al riparo dei muri, delle case, del buio, quando fanno azioni del genere [cioè quando si lasciano andare alla collera, al risentimento, all’invidia, alla pietà; M. F.], e hanno tanti mezzi per celarle. Si tiene chiusa la porta, si mette qualcuno davanti alla camera da letto: ‘Se viene qualcuno, digli che sono fuori, che non ho tempo’. Il cinico, al contrario, invece che con tutte queste difese, deve proteggersi col suo pudore”, con la sua riservatezza [la parola greca che corrisponde a riservatezza è *aidos*: questa sorta di rapporto con se stessi attraverso il quale l’individuo rispetta se stesso senza aver nulla da nascondere, e dunque senza nascondere nulla di sé; l’*aidos* non va concepita come una forma di riservatezza, che rientrerebbe, se volete, nell’ambito del pudore così come lo intendiamo noi, ma non ha nemmeno nulla a che vedere con la vergogna; l’*aidos* è quella specie di trasparenza per cui l’individuo non nasconde nulla, in effetti, dal momento che non ha nulla da nascondere: è questa l’*aidos*. Il cinico, dunque, invece di usare tutte queste protezioni – le mura, i servitori che allontanano gli importuni ecc. – deve dunque ripararsi dietro la sua *aidos*; M. F.]; se no, nudo e alla luce del sole, si coprirà di vergogna. Ecco qual è la sua casa, la sua porta, i servi davanti alla camera, il buio. Perché non deve voler nascondere niente delle cose sue (diversamente, è finito, ha distrutto il cinico, l’uomo che vive alla luce del sole, l’uomo libero, ha cominciato a temere qualcuno degli oggetti esterni, ha cominciato ad aver bisogno di qualche riparo per nascondersi), e neppure quando vuole può farlo”.⁸ Come vedete, dunque, il cinico è colui che vive alla luce del sole, è colui che vive così perché è un uomo libero, che non ha nulla da temere dall’esterno. Nella sua vita, egli è la verità allo stato manifesto.

Il secondo carattere del cinico si ricollega con quanto vi dicevo; egli è pronto, cioè, quando deve dire la verità, a rivolgersi anche ai potenti, anche a coloro che sono da temere; per quel che lo riguarda, egli non considera un pericolo catastrofico perdere la vita se il suo dire-il-vero ha irritato quelli a cui si è rivolto. Evocando l’esempio di Diogene, che si

era rivolto a Filippo con la disinvoltura che conosciamo, Epitteto commenta: “In effetti, il cinico è realmente un esploratore per gli uomini, perché rivela loro che cosa è favorevole e che cosa è ostile. Deve indagare con precisione, e poi andare ad annunciare la verità, senza lasciarsi sbigottire e impaurire, così da indicare come nemici quelli che non lo sono, né lasciarsi turbare o confondere in alcun altro modo dalle rappresentazioni [che possono arrivare fino a lui; M. F.]”.⁹ Per il filosofo cinico, dunque, l’enunciato di verità non deve mai essere taciuto per una paura qualsiasi. Terzo carattere del cinico, così come lo presenta Epitteto: in questo suo ruolo di rischiatore, che annuncia la verità senza timore del pericolo, il cinico salva certamente se stesso. Non solo salva se stesso, ma per giunta, grazie al suo ruolo salvifico e al coraggio con cui dice la verità, è in grado di rendersi utile all’intera umanità. “Se ti pare, domandami anche se prenderà parte alla vita politica. Stolto, cerchi una partecipazione politica maggiore della sua? Ad Atene si presenterà per parlare delle entrate e dei redditi l’uomo che deve conversare con tutti gli uomini, ugualmente con gli Ateniesi, ugualmente con i Corinzi, ugualmente coi Romani, non sui redditi né sulle entrate né sulla pace o sulla guerra, ma sulla felicità e l’infelicità, sulla buona sorte e sulla cattiva sorte, sulla schiavitù e sulla libertà? Quando un uomo svolge una tale attività politica, tu mi chiedi se prenderà parte alla vita politica? Chiedimi anche se rivestirà delle cariche; tornerò a risponderti: ‘Folle, quale più nobile carica di quella che riveste?’.”¹⁰

Credo che l’insegnamento cristiano, nelle sue differenti forme - poco tempo dopo Epitteto e sei o sette secoli dopo Socrate - arriverà a dare il cambio alla funzione parresiasica, spogliandola un po’ per volta della sua filosofia. Avremo anzitutto nuovi rapporti con la Scrittura e la Rivelazione, nuove strutture d’autorità all’interno della Chiesa, una definizione nuova dell’ascetismo, definito a partire non più dalla padronanza di sé, ma dalla rinuncia al mondo: ritengo che tutto questo cambierà profondamente l’economia del dire-il-vero. E non sarà più la filosofia, durante un certo numero di secoli, a svolgere il ruolo della *parresia*. Ciò che vorrei suggerire è che la grande funzione parresiasica della filosofia, dopo essere stata trasferita dalla politica al focolaio filosofico, è stata

effettivamente trasferita una seconda volta dal focolaio filosofico a quella che possiamo chiamare la pastorale cristiana.

Ma la questione che vorrei porre è questa: non si potrebbe forse considerare la filosofia moderna, almeno quella che riemerge a partire dal XVI secolo, come la riconduzione delle principali funzioni della *parresia* all'interno della filosofia? Come il recupero della *parresia* stessa, che era stata istituzionalizzata e organizzata funzionando all'interno della pastorale cristiana in maniera molto variegata, molto ricca, molto densa e molto interessante? Non è forse questo che verrà ora recuperato, ripreso e rimesso in gioco, con diverse regole di funzionamento, nella moderna filosofia europea? In questa chiave bisognerebbe forse considerare la storia della filosofia europea, a partire dal XVI secolo, non proprio come una serie di dottrine che cominciano a dire il vero o il falso a proposito della politica, della scienza o della morale. Si potrebbe forse considerare la storia della filosofia europea come una storia delle pratiche di veridizione e di *parrèsia*. Non è forse lecito leggere la filosofia moderna, almeno in certi suoi aspetti e significati più essenziali, come un'impresa parresiastica? Non è forse come *parresia* – molto più che come dottrina del mondo, della politica, della Natura ecc. – che la filosofia europea si è effettivamente inscritta nel reale e nella storia, o piuttosto nel reale rappresentato dalla nostra storia? Non è forse come una *parresia* da riprendere senza posa che la filosofia ricomincia senza posa il suo cammino? E in questa veste la filosofia non è forse un fenomeno unico e tipico delle società occidentali?

Mi sembra di poter dire che la filosofia moderna si è imposta di nuovo come *parresia* se si constata in effetti in che modo – in quanto critica delle pratiche pastorali – essa si è liberata, nel XVI secolo, da un certo numero di discussioni dedicate quasi sempre, per l'appunto, alla pastorale cristiana, ai suoi effetti, alle sue strutture d'autorità, al rapporto da lei imposto con la Parola, con il Testo e con la Scrittura. Dopotutto, le *Meditazioni* di Descartes – se è vero che rappresentano un'impresa mirata a fondare un discorso scientifico in chiave di verità – sono anche un'impresa di *parrèsia*, nel senso che proprio il filosofo, in quanto tale, parla dicendo “io”: afferma

cioè la sua *parresia* in quella forma scientificamente fondata, appunto, che è l'evidenza; e fa questo anzitutto allo scopo di svolgere un certo ruolo – in rapporto alle strutture di potere, che sono quelle dell'autorità ecclesiastica, scientifica e politica – in nome del quale potrà dirigere il comportamento degli uomini. Il progetto morale, presente fin dall'inizio dell'impresa cartesiana, non è soltanto un additivo del progetto essenziale, che sarebbe quello di fondare una scienza. Nel grande movimento che va dall'enunciazione in prima persona di quello che per Descartes è il vero – il vero nella forma dell'evidenza – fino al progetto finale di guidare la vita e il corpo degli uomini, trovate, mi sembra, la netta ripresa della funzione parresiastica della filosofia nel mondo antico. In tale prospettiva, credo, non si potrebbe affatto trovare un equivalente di tutto questo in ciò che è stata la filosofia, subordinata alla teologia durante tutto il Medioevo, nel momento in cui delegava la funzione parresiastica alla pastorale cristiana. In ogni caso, se ho iniziato con Kant il corso di quest'anno, è perché mi sembrava che il suo testo sull'*Aufklärung* fosse per la filosofia una certa maniera di prendere coscienza, attraverso la critica dei Lumi, di quelli che erano, nel mondo antico, i problemi tradizionali della *parrēsia*: problemi che riemergeranno, dunque, nel corso dei secoli XVI e XVII; problemi che sono stati elaborati coscientemente nell'*Aufklärung* e soprattutto nel testo di Kant sull'*Aufklärung*.

In ogni caso [...*], volevo suggerirvi l'idea di una storia della filosofia non subordinata a nessuno dei due schemi oggi così spesso prevalenti: lo schema di una storia della filosofia che cerca la propria origine radicale in qualcosa come un oblio, e l'altro schema, che consiste nel vedere la storia della filosofia come progresso, trasformazione o sviluppo di una razionalità. Credo che si possa concepire la storia della filosofia non come oblio, non come movimento della razionalità, ma come successione di episodi e di forme della veridizione: forme ricorrenti, forme che si trasformano. La storia della filosofia, insomma, come movimento della *parrēsia*, come redistribuzione della *parrēsia*, come gioco variegato del dire-il-vero: una filosofia considerata così in quella che potremmo chiamare la sua forza allocutoria. Ecco, se volete, il tema generale che volevo sviluppare o suggerire nel corso di quest'anno. Vorrei

ora tornare un po' più precisamente a ciò che ho cercato di dire, ricordandovi le due immagini e i due personaggi – Pericle e Socrate – che ho tentato di fissare. L'immagine di Pericle, in primo luogo. È quella che in maniera molto indiretta appare certamente nello *Ione*, ma che invece appare in maniera molto diretta in Tucidide. Sapete in che cosa consisteva tale immagine. Ebbene, nell'Assemblea del popolo, dove ognuno ha potuto esprimere a turno e liberamente la sua opinione, ecco che questo cittadino si alza: eccolo che prende la parola, con l'autorità di chi è il primo degli Ateniesi. Prende la parola nelle forme solenni, rituali, codificate. Le forme della retorica. Esprimerà così un parere, sottolineando il fatto che si tratta di un suo parere personale. Ma questo parere può diventare, deve diventare – e diventerà effettivamente – il parere della città. D'un tratto, il primo dei cittadini e la città stessa, attraverso questo parere oramai condiviso, devono assumersi insieme un rischio: quello del successo e dell'insuccesso. Questo è il personaggio di Pericle. Ebbene, qualche anno più tardi ecco delinearsi il personaggio di Socrate: quello stesso Socrate, proprio lui, che parla, nelle strade di Atene, il linguaggio di tutti e di tutti i giorni, rifiutandosi sistematicamente di raggiungere l'Assemblea e di rivolgersi al popolo. Perché egli utilizza questo linguaggio di tutti e di tutti i giorni? Lo utilizza in modo da potersi occupare di se stesso, rifiutando in maniera visibile e palese le ingiustizie che può subire, ma incitando anche gli altri, e interrogandoli con disinvoltura. Lo utilizza in modo da potersi occupare degli altri, mostrando loro che dovrebbero proprio occuparsi di se stessi visto che non fanno nulla. L'altro rischio che un'attività come la sua comporta, ebbene, egli lo assume. Lo assume fino all'ultimo respiro. Lo assume fino alla morte che accetta. Ecco dunque le due immagini su cui avevo articolato il corso, cercando di mostrarvi il passaggio dall'una all'altra.

Ma rendendo visibile questo passaggio, questa trasformazione da un personaggio all'altro, mi sembra possibile – e sta qui l'altro insieme di conclusioni che vorrei trarre – far emergere tre aspetti attraverso i quali la filosofia antica ha manifestato e realizzato le sue funzioni parresiatriche. Primo aspetto: è quello che ho cercato di estrapolare dalle lettere VII e VIII di Platone. È il rapporto

della *parresia* filosofica con la politica. Ho cercato di mostrarvelo come un rapporto che è, al tempo stesso, di esteriorità e di distanza, ma anche di correlazione. Questa *parresia* filosofica era una certa maniera non politica di parlare a chi governa: di parlargli a proposito del modo in cui deve governare gli altri e del modo in cui deve governare se stesso. Questo rapporto indiretto, di esteriorità e di correlazione con la politica, colloca la filosofia in una sorta di faccia a faccia con la politica: un faccia a faccia definito dalla sua esteriorità e anche dalla sua irriducibilità. Una sorta di esteriorità restia e insistente rispetto alla politica. È qui, mi sembra, che si manifestano contemporaneamente il coraggio proprio della *parresia* e il fatto che la *parresia* filosofica fa prova della propria realtà - lo ricorderete - in questo rapporto con la politica.

Il secondo aspetto che volevo mostrarvi - su cui ho insistito la volta scorsa - è questo: la *parresia* filosofica si colloca entro una relazione, in questo caso, non più di faccia a faccia con la politica, o di esteriorità rispetto alla politica, ma di opposizione e di esclusione in rapporto alla retorica. È ciò che emergeva chiaramente nel testo del *Fedro*. Questo rapporto della filosofia con la retorica è molto diverso dal rapporto della filosofia con la politica. Non è un rapporto di esteriorità affermata e di correlazione mantenuta. È un rapporto di contraddizione rigorosa, di polemica costante, di esclusione. Dove vi è filosofia, deve ben esserci un rapporto con la politica. Ma dove vi è filosofia, non può esserci retorica. La filosofia si definisce, nel *Fedro*, come alternativa e come opposizione alla retorica. Se l'uomo politico è, in una certa maniera, altro rispetto al filosofo, si tratta di un altro a cui il filosofo parla; si tratta di un altro presso cui il filosofo porta avanti una prova di realtà della propria pratica filosofica. Il retore, in compenso, è altro in rapporto al filosofo, nel senso che il retore deve essere cacciato dal luogo del filosofo. Non possono coesistere. La loro è una relazione di esclusione. È al prezzo della rottura con la retorica che il discorso filosofico - in questa stessa operazione di espulsione della retorica - potrà costituirsi e affermarsi nel suo rapporto costante e permanente con la verità. Ricordate: è quanto si era visto nel *Fedro*. Nell'espulsione e nella squalifica della retorica, ciò che si manifestava non era affatto l'elogio di

un logocentrismo che farebbe della parola la forma propria della filosofia; era invece l'affermazione – poco importa se espressa in forma orale o scritta – di un legame costante del discorso filosofico con la verità, nella duplice forma della dialettica e della pedagogia. La filosofia non può dunque esistere che al prezzo di un sacrificio della retorica. Ma in questo sacrificio la filosofia manifesta, afferma e costituisce il suo legame permanente con la verità.

Infine il terzo aspetto. Cercherò di spiegarvelo subito, chiedendovi di rimetterlo al suo posto, a monte di tutto quello che vi ho appena detto: si tratta di un aspetto che possiamo trovare in molti altri dialoghi di Platone, ma in particolar modo nel *Gorgia*. Le *Lettere* dunque, se volete, definirebbero il rapporto della filosofia come *parresia* con la politica. Il *Fedro* mostrerebbe cos'è la filosofia in quanto *parresia* nella sua opposizione alla retorica. Il *Gorgia* fa vedere, a me sembra, il rapporto della filosofia con l'azione sulle anime, con il governo degli altri, con la direzione e con la guida degli altri: la filosofia come psicagogia. In ogni caso è qui, in questo testo, che vediamo la filosofia parresiastica nel rapporto, anch'esso essenziale, che essa intrattiene non più con la politica, non più con la retorica, ma con la psicagogia, con la guida e con la conduzione delle anime. Questa filosofia parresiastica non si rivolge più, nella sua attività psicagogica, all'uomo politico, al retore, ma al discepolo, all'altra anima, a colui che essa segue, stando dietro alla sua anima ed eventualmente al suo corpo. Avremmo dunque a che fare, ora, con un terzo tipo di rapporto. Non è più il rapporto nella forma del faccia a faccia (il faccia a faccia della filosofia con la politica, evidenziato nelle *Lettere*). Non è più il rapporto di esclusione, come quello con la retorica. È un certo rapporto di inclusione, di reciprocità, di gemellaggio: un rapporto pedagogico ed erotico, che viene definito nel *Gorgia* e che mi sembra costituire il terzo aspetto, il terzo profilo del filosofo come parresiasta. Si può dire che in questi tre profili (rapportarsi alla politica, escludere la retorica, occuparsi dell'anima altrui) la filosofia ha ripreso, in un certo modo, le funzioni principali che era stato possibile delineare a proposito della *parresia* di Pericle, della *parresia* politica.

Dopotutto, Pericle, il grande ateniese, aveva pure lui, lo

ricordate, il coraggio, il libero coraggio di dire il vero per agire sugli altri. Ma Pericle esercitava il suo libero coraggio all'interno del campo politico stesso. Socrate, Platone e i filosofi antichi eserciteranno il loro coraggio in rapporto alle istituzioni politiche: non più al loro interno. Pericle diceva il vero a una sola condizione: che la verità da lui pronunciata corrispondesse alla verità pensata. Socrate, Platone e dopo di loro tutti i filosofi antichi potranno dire il vero solo a condizioni ben altrimenti gravose. Il loro discorso dovrà essere sviluppato secondo i principi della dialettica. Nel caso di Pericle, infine, si trattava solo di agire persuadendo gli ascoltatori. Socrate e poi Platone, o gli altri filosofi, per riuscire ad agire sulle anime altrui dovranno dispiegare ben altri procedimenti, oltre all'esercizio della pura e semplice persuasione.

Se si vede bene come le tre funzioni della *parresia* politica di Pericle si ritrovino trasformate nella *parresia* socratica e, a partire da qui, nella *parresia* filosofica antica, vedete anche che in queste tre funzioni si delineano quelli che mi sembrano gli elementi e i caratteri fondamentali della filosofia moderna, nell'essere storico che essa si attribuisce. E allora, che cos'è la filosofia moderna, se proprio la si vuol leggere, lo ripeto, come una storia della veridizione nella sua forma parresiastica? È una pratica che affronta la propria prova di realtà attraverso il rapporto con la politica. È una pratica che trova nella critica dell'illusione, dell'inganno, dell'imbroglione e della lusinga la sua funzione di verità. È infine una pratica che trova l'oggetto del proprio esercizio* nella trasformazione del soggetto da parte di se stesso e del soggetto da parte dell'altro. La filosofia come esteriorità in rapporto a una politica che ne costituisca la prova di realtà, la filosofia come critica in rapporto a un campo d'illusione che la sfidi a costituirsi come discorso vero, la filosofia come asceti, cioè come autocostituzione del soggetto: tutto questo, mi sembra, costituisce l'essere moderno della filosofia, o forse ciò che, nell'essere moderno della filosofia, riprende l'essere della filosofia antica.

In ogni caso, se questa prospettiva può essere mantenuta, comprendete bene perché la filosofia, quella moderna al pari di quella antica, ha torto - o in ogni caso avrebbe torto - se pretendesse di dire ciò che occorre fare nell'ambito della politica e come bisogna governare. Avrebbe torto nel

pretendere di dire ciò che è vero o ciò che è falso nel campo della scienza. Avrebbe egualmente torto se pretendesse di attribuirsi la missione di liberare o di disalienare il soggetto. La filosofia non deve dire ciò che bisogna fare in politica. Deve essere in una posizione di exteriorità permanente, restia rispetto alla politica, ed è in questa misura che diventa reale. La filosofia non deve inoltre separare il vero dal falso nell'ambito della scienza. Deve esercitare continuamente la sua critica verso ciò che è inganno, imbroglio e illusione: solo così fa funzionare il gioco dialettico della propria verità.

La filosofia infine, come abbiamo detto, non ha il compito di disalienare il soggetto. Essa deve definire le forme entro le quali il rapporto con se stessi può eventualmente trasformarsi. La filosofia come ascesi, come critica, come exteriorità restia alla politica: credo che sia questo il modo d'essere della filosofia moderna. È stato, in ogni caso, il modo d'essere della filosofia antica.

Erano un po' queste le cose che volevo far emergere nella storia della *parresia* e nel trasferimento dalla *parresia* politica alla *parresia* filosofica. Voi vedete allora che in questo schema c'è uno spazio vuoto: manca lo sviluppo che dovrebbe essere dedicato al *Gorgia*, cioè alla maniera in cui Platone definisce e descrive la filosofia: non più, dunque, nel suo rapporto con chi governa, non più, dunque, nel suo rapporto con il retore, ma nel suo rapporto con l'altro (quello di cui si occupa): un giovane, un uomo qualsiasi al quale si interessa, del quale si prende cura, cercando di formare la sua anima. È questo tipo di rapporto (assai diverso dal faccia a faccia con la politica, assai diverso dalla relazione di esclusione rispetto alla retorica) quello che vorrei cercare di analizzare a partire da uno o due brani. Allora, se non vi dispiace, ci fermeremo qui. [...*]

Note

¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. 1, trad. fr. di R. Genaille, cit., p. 128; trad. fr. di Goulet-Cazé, livre II, § 67, cit., p. 276 [trad. it. cit., vol. I, p. 71].

² Ivi, trad. fr. di Goulet-Cazé, cit., livre II, § 68, p. 277 [trad.

it. cit., vol. I].

³ Foucault si era più volte riferito a questo autore in *L'Herméneutique du sujet (passim)* [trad. it. cit.], ma da un punto di vista etico. Si trova tuttavia tutto uno sviluppo più politico su Musonio Rufo e Rubellio Plauto nel manoscritto della lezione del 27 gennaio 1982.

⁴ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, livre V, capitoli 27-37, in *Romans grecs et latins*, a cura di P. Grimal, Gallimard, Paris 1963, pp. 1194-1206: questo dibattito implica di fatto tre filosofi: Apollonio, Eufrate, Dione [Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 2006⁵, pp. 239-252].

⁵ Sul funzionamento della scuola di Epitteto cfr. la lezione del 27 gennaio 1982 (prima ora) in *L'Herméneutique du sujet*, cit., pp. 133-137 [trad. it. cit., pp. 122-128].

⁶ Cfr. su questo punto la trattazione di Foucault nella lezione del 10 marzo 1982 (prima ora): ivi, pp. 373-374 [trad. it. cit., pp. 350-351].

⁷ Sulla *parresia* cristiana bisogna fare riferimento all'ultima lezione del corso del 1984.

⁸ Epictète, *Entretiens*, t. III, 22, 14-16, trad. fr. di A. Jagu, Les Belles Lettres, Paris 1963, pp. 71-72 [Epitteto, *Diatriba*, in *Diatriba. Manuale. Frammenti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1982, pp. 371-372].

⁹ Ivi, 24-25, p. 73 [trad. it. cit., p. 373].

¹⁰ Ivi, 83-85, p. 82 [trad. it. cit., pp. 382-383].

* M.F. [*un ronizio copre la sua voce*]: "Sentite? Non sentite, ma nemmeno io sento. O meglio, sento, ma non quello che dico [*il ronizio cessa*]. Bene, questo momento platonico della *parresia* mi sembra che impegni per molto tempo la pratica filosofica, o più esattamente, se volete... [*di nuovo lo stesso ronizio*]. Mi piace abbastanza questa idea che la prospettiva di illogicità alla quale mi ero rassegnato si traduca in sanzioni tecniche così drastiche...".

* Nell'edizione di Goulet-Cazé, citata da Foucault - si veda il riferimento bibliografico alla nota 1 - il passo viene tradotto in modo più facilmente rapportabile al tema della *parrêsia*. "Trovarmi a mio agio con tutti", della versione italiana, è invece, per Goulet-Cazé, "*parler librement à tout le monde*",

cioè parlare liberamente a tutti. *N.d.T.*

- * “En creux” nel testo francese. *N.d.T.*

- * Non udibile.

- * M.F.: l’esercizio della sua pratica.

- * M.F.: Cercherò di trovare la fotocopia del testo di cui vi parlo.

Lezione del 9 marzo 1983

Seconda ora

Studio del Gorgia – L'obbligo a confessare in Platone: il contesto di liquidazione della retorica – Le tre qualità di Callicle: episteme, parresia, eunoia – Gioco agonistico contro sistema egualitario – La parola socratica: basanos e homologia.

Ripeto ciò che ho detto: questa è l'ultima lezione. Suppongo che lo sappiate, poiché ho già tratto le mie conclusioni. Un po' a titolo integrativo, e per colmare una lacuna, vorrei dunque ritornare su due brani del *Gorgia*: soprattutto su uno dei due, che mi sembra definire abbastanza bene – o almeno abbozzare – quale tipo di rapporto debba essere instaurato, nella *parresia* filosofica, non più, lo ripeto, con l'uomo politico, con il retore, ma con il discepolo. È il terzo aspetto, il terzo profilo, il terzo campo di attività e di esercizio della *parrêsia*. [...] Era mia intenzione studiare uno dopo l'altro due brani del *Gorgia*: il primo, su cui passerò più rapidamente, poiché, malgrado l'importanza attribuitagli, non mi sembra rispecchiare, per l'appunto, la *parresia* filosofica, e il secondo, in cui Platone utilizza la parola *parresia* all'interno di quello che potremmo chiamare il campo di pratiche della direzione di coscienza. È ovviamente su questo secondo testo che vorrei soffermarmi.

Vorrei dirvi questo, in breve, a proposito del *Gorgia*: come sapete, nella sistemazione post-platonica o neo-platonica si è assegnato al *Gorgia*, come sottotitolo, *Peri tes retorikes* (Attorno alla retorica). Si tratta, infatti, di un'interrogazione sulla retorica, ma del tutto differente da quella del *Fedro*. Nel *Fedro* in effetti, come sapete, la critica della retorica passa attraverso un'imitazione della retorica (il gioco è complesso, essendo la retorica stessa un'arte dell'adulazione). Al termine di tale imitazione, ad esempio nel caso dell'amore, si mostra che non è il discorso retorico quello capace di tessere l'elogio

vero del vero amore, ma un altro tipo di discorso, che deve continuamente e permanentemente articolarsi sulla verità nella forma della dialettica. Il *Gorgia*, da parte sua, pone in altri termini e in due diverse maniere la questione della retorica. La differenza è duplice.

Anzitutto perché il *Gorgia* pone questa domanda: “Che cos’è la retorica?”. Bisogna far riferimento, qui, proprio all’inizio del testo, a tutta una serie di interrogativi ben focalizzati attorno a questa domanda. Mentre gli interlocutori successivi, soprattutto Gorgia e Polo, vogliono tessere l’elogio della retorica, Socrate replica ogni volta: ma no, non è di questo che si tratta; ciò che vogliamo sapere è *tis an eie tekhnē tes retorikēs* (che cos’è l’arte retorica, qual è l’essere della tecnica retorica).¹ Giunto alla conclusione di una prima discussione, egli dimostrerà che la retorica, essendo un’arte dell’adulazione, non è niente: e si verificherà un qualche evento, capace non di definire ma di far vedere, di fatto, in che cosa consista quest’altra *tekhnē*: quella della filosofia in quanto conduzione delle anime. Avremo insomma il passaggio dalla retorica a un’altra pratica – la pratica di conduzione delle anime – a partire da un’interrogazione sull’essere della retorica e da una dimostrazione, appena teorizzata, relativa alla natura della retorica. Dico “appena teorizzata” perché vi è comunque, per essere precisi, un breve passaggio in cui si parla di tutto questo: in cui, per l’appunto, l’essere del discorso filosofico viene collegato alla pratica della *parrēsia*. Questa è dunque, se volete, l’architettura del dialogo, o in ogni caso la prospettiva in cui propongo di leggerlo.

È così che la sua prima parte – dedicata alla domanda: “Che cos’è la retorica, che cos’è l’essere della retorica?” – arriva dunque a questa conclusione: l’essere della retorica non è nulla, poiché le sue argomentazioni portano a dimostrare che essa non è capace di realizzare ciò che pretende, cioè il bene. La retorica suggerisce invece ben altro al posto del suo scopo: qualcosa che ne rappresenta l’imitazione, la falsa apparenza, l’illusione, in modo tale da sostituire all’obiettivo del bene l’apparenza rappresentata dal piacere. Essa non raggiunge dunque il suo scopo. Lo scopo che raggiunge è nulla. Per queste due ragioni la retorica è nulla. Ebbene, poiché la retorica non è ormai più nulla – e dopo che essa ha raggiunto,

in ultima analisi, questo risultato del suo non-essere almeno in quanto *tekhnē* (non ha cioè l'essere di una *tekhnē*, di una vera arte) – troviamo un testo che si aggiunge, in qualche modo, a quanto s'è detto e che ho fatto fotocopiare: si tratta di un passaggio giustamente celebre, a mio avviso, del *Gorgia* (480a). Leggiamolo rapidamente. “E se poi abbia commesso ingiustizia, o lui o gli altri di cui egli ha cura, dovrà recarsi, di propria volontà, là dove al più presto potrà scontare la pena: cioè dovrà andare dal giudice così come dal medico, e dovrà andare presto, affinché la malattia dell'ingiustizia, diventata cronica, non renda l'anima malata dentro e inguaribile”.² Poco più in là (vado di fretta) leggiamo: “Al fine di difendere la propria ingiustizia o quella dei genitori, dei figli, degli amici o della patria, l'oratoria, Polo, non ci è di alcuna utilità; a meno che non la si intenda e la si usi per il fine opposto, e si dica che bisogna accusare soprattutto se stessi – e poi anche i familiari e qualunque altra delle persone care che commettono ingiustizia – e che non bisogna nascondere, ma rivelare la propria ingiustizia, perché il colpevole sconti la pena e venga risanato. E bisogna costringere sé e gli altri a non avere paura, ma bisogna offrirsi a occhi chiusi e con coraggio al giudice come ci si affida al medico per farsi tagliare e cauterizzare, perseguendo il bene e il bello, senza prendere in considerazione il dolore, e se sia meritevole di percosse deve offrirsi alle percosse, e se sia meritevole di catene deve offrirsi alle catene, e se meritevole di multa offrirsi a pagare la multa, e se meritevole di esilio offrirsi all'esilio, e se meritevole di morte offrirsi alla morte, essendo egli stesso il primo accusatore di sé e dei familiari. E a questo fine deve servirsi dell'oratoria, affinché, messe in luce le ingiustizie, essi si possano liberare dal male più grande: l'ingiustizia”.³

Non c'è bisogno di dirvi le ragioni per cui questo testo mi interessa: infatti, uno degli aspetti, uno dei problemi che vorrei indagare nella storia della *parresia* è un po' la questione di questa lunga e lenta evoluzione plurisecolare, che ci porta da una concezione della *parresia* politica come diritto, come privilegio di parlare agli altri per guidarli (*parresia* periclea), all'altra *parresia* – stavo per dire post-antica, successiva alla filosofia antica – che troveremo nel cristianesimo, dove diventerà un obbligo a parlare di sé, a dire la verità su di sé: un

obbligo a dire tutto di sé, e questo allo scopo di guarire se stessi.⁴ Abbiamo qui una sorta di grande mutazione: dalla *parresia* intesa come “privilegio della libera parola per guidare gli altri”, alla *parresia* intesa come “obbligo, per chi ha commesso un errore, a dire tutto di sé per salvarsi”. Questa grande mutazione è certamente uno degli aspetti più importanti nella storia della pratica parresiastica. Ed è proprio questo aspetto che vorrei restituirvi. Ora, da quel che sembra a un primo sguardo, è evidente che qui ci troviamo di fronte a quella che è forse la prima testimonianza di un mutato orientamento della *parrēsia*: dal *diritto di parlare agli altri per guidarli*, come si diceva, all’*obbligo di parlare di sé per salvarsi*. Questa lunga storia è ovviamente molto importante qualora si vogliano analizzare i rapporti tra soggettività e verità, tra governo di sé e governo degli altri. La questione che vorrei sollevare è questa: è effettivamente possibile leggere questo testo come la prima formulazione di tale mutazione, di tale rovesciamento? Il testo ha un aspetto paradossale: sembra una sorta di hapax, cioè di espressione quasi unica – ma vedrete che non lo è del tutto – che annuncia senza annunciarla esplicitamente, che sembra insomma prefigurare, con cinque o sei secoli di anticipo, quella che sarà la confessione cristiana. Effettivamente, un testo come questo – per le sue formulazioni, per le prescrizioni impartite, per le giustificazioni fornite – è molto vicino a ciò che potrete trovare più tardi, quando la pratica della penitenza verrà effettivamente istituzionalizzata, durante il III secolo, diventando una pratica costante nell’ascetismo cristiano, oppure diventando, a partire dal IV e dal V secolo, il suo aspetto essenziale. In ogni caso, già nei testi di San Cipriano,⁵ vedrete che l’obbligo, per chi ha commesso un errore, di andare subito da chi può punire come un giudice, o da chi può guarire come un medico, potrete ritrovarlo – come prescrizione, come formulazione – quasi parola per parola: senza che tuttavia nessun autore cristiano, per quanto ne so (e lo dico con riserva), si sia mai riferito al testo del *Gorgia*, come se sapesse che nel dialogo platonico non si parla affatto di tutto questo in termini di obbligo. Poco importa: su questo argomento lasciamo dei punti interrogativi. Si potrebbero forse trovare dei riferimenti al *Gorgia*, ma in ogni caso rimane

assolutamente vero che a un primo sguardo l'analogia è davvero impressionante. In ogni modo, nei commenti moderni di questo testo si interpreta in genere questo passaggio come un modello serio della buona condotta morale e civica. Quando si è commessa una cattiva azione, lo sappiamo bene, è meglio, dopotutto, andare da chi può condannarvi e guarirvi, e questo [...*].

Socrate, d'altronde, ritornando su questa idea per due volte - in due distinti paragrafi, come vedete - sembra proprio stabilire, conseguentemente, che se qualcuno vuole trasformarsi, e da ingiusto diventare giusto, la miglior maniera, dal punto di vista della psicagogia, sarebbe quella di andare ad autoaccusarsi proprio sulla scena giudiziaria, là dove effettivamente la retorica ha il suo luogo privilegiato (stavo per dire naturale, o istituzionale); andare ad autoaccusarsi e, grazie alla punizione che ne consegue, ottenere la guarigione. Non è forse questa la vera psicagogia? E allora, che questa sia la psicagogia platonica - che si abbia qui la prefigurazione riconosciuta, certificata dallo stesso Platone, di una pratica che sarà poi plurisecolare - lo confermano i commentatori, constatando, ad esempio, che questo piccolo schema sembra in qualche modo prefigurare ciò che ha fatto lo stesso Socrate quando, accusato, non si è sottratto ai suoi giudici. Li ha invece fronteggiati, ha riconosciuto un certo numero di rimproveri che gli erano stati rivolti e ha accettato il castigo. C'è anche il fatto che si trova molto di frequente in Platone questo tema, di origine pitagorica, della colpa come malattia. La colpa è una malattia: bisogna allora comprenderla nel duplice registro dell'impurità da eliminare e del morbo da guarire. Nella tradizione pitagorica, purificazione e guarigione sono mescolate, ed è chiaro che qui ne ritroviamo un'eco. È anche possibile, infine, trovare abbastanza frequentemente nei tragici greci - se la colpa è malattia e al tempo stesso impurità - l'idea che la guarigione e la purificazione vengano entrambe prodotte dalla sentenza che punisce, dal giudizio che viene espresso e dal castigo che viene imposto. Si può dunque supporre, in effetti, la presenza di un tema che entra in risonanza con un certo numero di idee e che viene appoggiato e sostenuto da un certo numero di conferme: è il tema della vera trasformazione

dell'anima, che si realizza – attraverso la retorica della confessione – all'interno di una scena giudiziaria, nella quale dire il vero su di sé ed essere punito da un altro produrranno la trasformazione dell'ingiusto in giusto. Abbiamo dunque qui una sorta di nucleo tematico la cui fortuna sarà millenaria. Ora, dare a questo testo il senso che gli ho appena attribuito – un senso che è anche immediato e positivo –, significa, io credo, lasciarsi sicuramente offuscare da due schemi anacronistici: lo schema della confessione cristiana, con il suo duplice e costante riferimento di carattere giudiziario e medico; lo schema di una pratica penale che almeno a partire dal XVIII secolo ha continuato a giustificare la punizione in virtù dei suoi effetti terapeutici.

Non credo quindi che sia possibile attribuire al *Gorgia* questo significato. Niente mi sembra più lontano dalla psicagogia platonica dell'idea che una retorica della confessione all'interno di una scena giudiziaria possa operare la trasformazione dell'ingiusto in giusto. In effetti, se si trovano nei testi tragici o in altri testi greci molti passaggi che riguardano la funzione terapeutica del tribunale, occorre anche dire che tale funzione, il più delle volte, non si esercita sull'anima del colpevole. È alla città che bisogna applicare questa terapeutica; prendete l'esempio di Edipo: punire il criminale non significa guarirlo. Si scaccia dalla città un male che viene in effetti percepito come impurità e al tempo stesso come malattia. Non si tratta di una psicagogia, ma di una politica. Quest'idea del tribunale che guarisce mette in gioco una politica della purificazione che non è assolutamente una psicagogia delle anime individuali. Credo inoltre che non si possa invocare nemmeno l'esempio di Socrate, che in fondo, quando viene trascinato davanti ai tribunali, fa tutt'altra cosa che accusare se stesso. Commessa una colpa, non si precipita dal giudice, non va assolutamente da lui; sono invece i giudici che l'hanno perseguito. Se Socrate si fa condannare, non è perché ha commesso un'ingiustizia e perché ha riconosciuto di averla commessa. Socrate non è qualcuno che afferma: sono colpevole ed è per questo che mi sottometto alle leggi. Non appare mai così nei testi platonici: nell'*Apologia*, nel *Fedone*, in parte nel *Critone*, e nemmeno nel passaggio che si trova alla fine del *Gorgia*, dove si allude, con una sorta di prefigurazione

retrospettiva, a ciò che era stato, a ciò che sarebbe stato il processo di Socrate in rapporto al dialogo.⁶ Socrate sostiene questo: poiché i cittadini si servono delle leggi, giuste in se stesse ma in questo caso utilizzate per condannarmi ingiustamente, commetterei io stesso un'ingiustizia se cercassi di non sottostare a queste leggi. La riconoscenza che devo alla città e il rispetto che devo alle leggi: tutto questo fa sì che non mi sottrarrò né ai procedimenti giudiziari a mio carico né alle loro conseguenze. Sarebbe questa la vera ingiustizia. La partita giocata da Socrate con i suoi giudici non appartiene in nessun modo all'ambito della confessione. Si svolge su un terreno completamente diverso: non è in gioco la confessione della colpa, ma l'obbedienza alle leggi al fine di non commettere un'ingiustizia infrangendole. Non citiamo dunque l'esempio di Socrate per confermare il significato della cosiddetta scena della confessione terapeutica e psicagogica.

Perché allora Socrate si riferisce, qui, alla confessione delle sue colpe? Quale significato bisogna attribuire a questo passaggio? È anzitutto necessario, mi sembra, ricordare il contesto. Questo passaggio rappresenta una cerniera che delimita la discussione in qualche modo preliminare con Polo, dove, lo ripeto, si è dimostrato che la retorica non è nulla se le si chiede di essere una *tekhne*. Questo passaggio funziona insomma come spartiacque tra la liquidazione della retorica e la messa a fuoco della *parresia* filosofica, nella seconda parte, attraverso la discussione con Callicle: il testo, insomma, va preso come una sorta di puntello finale del dibattito sulla retorica o, piuttosto - a me sembra - come un suo rovesciamento storico. Socrate presenta qui un uso quasi ridicolo della retorica. Metto però "ridicolo" tra virgolette, per mantenere una posizione più prudente e più misurata. Ecco ciò che voglio dire: per mostrare che la retorica non è nulla, Socrate ha appena stabilito che non è importante sottrarsi all'ingiustizia altrui. È invece importante non essere gli artefici di tale ingiustizia. Se questo è ciò che conta, a cosa serve la retorica? Aveva detto: la retorica non serve a nulla. Se infatti è importante non commettere ingiustizie, sarà dunque importante fare in modo che chi è ingiusto non si limiti ad apparire come giusto, ma lo diventi effettivamente. La retorica, dunque, non serve a nulla. Giunto a questo limite egli afferma,

molto semplicemente: se veramente volete usare la retorica – se voleste servirvene malgrado il fatto che non viene mai realmente usata – a quale scopo potreste utilizzarla? Egli immagina allora questa scena paradossale, di per se stessa impossibile e priva di senso, penso, per un greco: si vede qualcuno che si precipita davanti al tribunale e utilizza – come leggiamo precisamente nel testo – tutta la sua arte retorica per dire: sono io il colpevole! Ve ne prego, punitemi! Socrate presenta quest'uso della retorica – per mostrare fino a che punto, in effetti, essa non conti nulla – facendo ricorso a una scena paradossale, a una scena impossibile. Che sia questo il significato messo in evidenza – quello di una scena paradossale e letteralmente impossibile – ce lo conferma il passaggio immediatamente successivo, in cui Socrate, dopo aver spiegato quest'uso confessionale della retorica – quest'uso della retorica come confessione – afferma: ci sarebbe anche un altro uso della retorica, se davvero intendete usarla dopo aver riconosciuto che ciò che conta è non commettere ingiustizie. Ammesso questo, potete allora servirvi della retorica al fine di autoaccusarvi (cosa assolutamente bizzarra e inimmaginabile), oppure con la finalità spiegata da Socrate: “Al contrario, per fare il caso opposto, se si deve far male a qualcuno, sia egli un nemico o chiunque sia – eccetto il caso che siamo noi a subire ingiustizia dal nemico, perché da questo bisogna guardarsi –, e se, dunque, il nostro nemico faccia ingiustizia contro qualcuno, bisognerà in tutti i modi far sì, con atti e con parole, che egli non sconti la pena e non vada dal giudice; e bisognerà escogitare un mezzo per farlo sfuggire alla punizione e per non fargli scontare la pena, se è nostro nemico; e se ha rubato molto danaro, bisognerà fare in modo che non lo restituisca, ma che, tenendoselo, lo spenda in modo ingiusto ed empio per sé e per i suoi; e se abbia commesso delitti degni della pena di morte, bisognerà fare in modo che non debba morire, ma, se mai fosse possibile, che viva il più a lungo possibile restando sempre così”.⁷ Questo testo chiarisce perfettamente, mi sembra, il significato di quello che lo precede immediatamente e che vi ho distribuito in fotocopia. La situazione è dunque questa: poiché è importante non commettere ingiustizie, se ne può dedurre che la retorica non serve a nulla. Non è nulla, in se stessa, e non è di nessuna utilità. Ma se davvero, a partire

dallo stesso principio, voleste utilizzare la retorica, cioè questa cosa che non è nulla e che non serve a nulla, cosa potreste farne? Ebbene, potreste farne due usi grotteschi: il primo consiste nel correre dal giudice e nel dispiegare il vostro talento retorico per autoaccusarvi; il secondo – se vi trovaste in presenza di un nemico contro il quale avete il dente avvelenato – nell’andare a difenderlo in tribunale, nello sforzarvi di evitare che venga punito, nel far sì che un’eventuale punizione non costituisca il principio della sua trasformazione da uomo ingiusto in uomo giusto. Potreste così ancorarlo alla sua ingiustizia e fare in modo che non possa riparare le colpe commesse, rendendogli così un pessimo servizio, coerente con la vostra inimicizia. Una volta ammessi i principi sopra ricordati, sono questi i due paradossi dell’uso ridicolo e impossibile della retorica. Non esiste una psicagogia della confessione. Non esiste una psicagogia giudiziaria. Se siete ingiusti non potreste trasformarvi in uomini giusti manifestando la verità di voi stessi di fronte a un giudice che può punirvi. Mi sembra dunque questo il significato da tenere in mente quando si parla del *Gorgia*.*

D’altra parte (su questo argomento conviene passare all’altro brano di cui vorrei parlarvi), vi sono delle affermazioni che mettono in evidenza quale tipo di discorso può rendere effettivamente operativa la psicagogia di cui stiamo parlando: non è il discorso retorico, non è il discorso sulla colpa giudiziaria, né quello giocato sulle relazioni tra colpa, confessione e punizione. Il passaggio del *Gorgia* che vi cito [...**] è in 486d: “Se avessi l’anima d’oro, Callicle, non crederesti tu che io sarei felice di trovare una di quelle pietre con cui si saggia l’oro, la migliore che ci sia, per poterle mettere a confronto con la mia anima, in modo che, se essa mi attestasse che la mia anima è stata ben coltivata, potrei essere certo di trovarmi in una condizione conveniente e di non aver bisogno di altra verifica? [...] Sono convinto che, avendo incontrato te, mi sono imbattuto proprio in questa inaspettata fortuna. [...] So bene che se tu sarai d’accordo con me intorno a quelle cose che l’anima mia pensa, queste saranno senz’altro quelle vere. Infatti, io penso che colui che vuole saggiare veramente un’anima per accertare se essa viva rettamente o no, deve avere tre qualità,⁸ e tu le possiedi tutte quante;

scienza (*epistemen*), benevolenza (*eunoian*) e franchezza (*parresian*). Io, infatti, trovo molti uomini che non sono in grado di saggiarmi, perché non sono sapienti come te; altri, invece, sono sapienti, ma non vogliono dirmi la verità, perché non si prendono cura di me, come fai tu. E questi forestieri, Gorgia e Polo, sono sicuramente sapienti e amici miei, ma non hanno franchezza e hanno riguardo più del necessario. E come no? Si sono spinti a tale eccesso di riguardo che, appunto per questo, ciascuno dei due è addirittura giunto a dire cose contraddittorie di fronte a tanti uomini. [...] Invece tu possiedi scienza, benevolenza e franchezza: tutte cose che gli altri non hanno”.⁹ Ed enumera le tre qualità di Callicle: è per l'appunto *epistemon* (ha l'*episteme*); prova amicizia e affetto per Socrate¹⁰; è capace di franchezza. Socrate infatti aggiunge: “Che, poi, tu sappia parlare con franchezza (*parresiazesthai*) e non aver ritegni, tu stesso lo affermi, e il discorso che hai fatto poco fa lo riconferma. Dunque, è chiaro che, su questo punto, le cose stanno a questo modo: se, nei ragionamenti che farò, tu sarai d'accordo con me su qualche cosa, questa sarà da ritenersi come adeguatamente saggiata e da me e da te, e non avrà più bisogno di essere sottoposta a ulteriore verifica”.¹¹ Un po' più avanti, in fondo alla pagina – a partire da quello che potremmo chiamare il patto parresiastico della prova delle anime – trovate un breve paragrafo che si riferisce effettivamente alla condotta e alla conduzione delle anime: “Infatti, se faccio qualche cosa in modo non retto nella mia vita, sappi che in ciò non erro volontariamente, ma erro per mia ignoranza. Tu, dunque, continua a farmi ammonizioni come hai cominciato a fare e non smettere, ma dimostrami in maniera adeguata che cosa sia questo di cui dovrei occuparmi e in che modo io potrei procurarmelo. E se ora tu mi avrai consenziente, e poi, in seguito, mi sorprenderai a non fare quelle cose cui ho acconsentito, considerami senz'altro un infingardo e non farmi più ammonizioni, perché ne sarei del tutto indegno”.¹² Come vedete, il contenuto di questo passaggio si oppone anche indirettamente, ma in maniera assai chiara, al testo che vi avevo letto in precedenza. In entrambi i casi, la questione è la stessa: cosa bisogna fare dopo che una colpa è stata commessa? Vi è un'ipotesi ridicola, assurda per chi crede nella retorica: correre dal giudice e autoaccusarsi.

Ma vi è anche l'altra formula – quella, appunto, dell'azione filosofica sull'anima – secondo cui è necessario ammettere che chi ha commesso una colpa lo ha fatto involontariamente e ha perciò bisogno, ancora una volta, di ricevere consigli. Tuttavia, se costui – dopo averli ricevuti e dopo essere stato illuminato sulla natura della sua colpa – commette di nuovo la stessa colpa, l'unica punizione che gli si potrà infliggere sarà allora quella di essere abbandonato da chi lo dirige. Come vedete, ci troviamo su tutt'altra scena, con ben altre procedure e in tutt'altro contesto, all'interno di una partita completamente diversa rispetto a quella giocata sulla scena giudiziaria della confessione. Vorrei allora ritornare brevemente sugli aspetti presenti in questo passaggio.

Mi sembra che si trovino qui definiti, anche se in maniera rapida e in qualche modo puramente metodologica (in quanto regole della discussione), il modo d'essere del discorso filosofico e la sua maniera di collegare l'anima alla verità, all'essere (a ciò che è) e al tempo stesso all'Altro. Mi sembra che il passaggio appena citato sia interessante poiché riprende, teorizza – in maniera ovviamente fugace ma comunque assai chiara – la posta in gioco di tutto il dialogo; si tratta di qualcosa che chi ha letto il dialogo ricorda e che Socrate non ha mai smesso di comunicare ai suoi interlocutori quando afferma: non voglio che tu mi faccia grandi discorsi, non voglio che tu mi faccia l'elogio della retorica; voglio solo che tu risponda alle mie domande: non certo, come verrà detto nel *Menone* o in altri dialoghi, perché al fondo di te stesso tu conosci la verità. O piuttosto: questa proposizione è davvero implicita in ciò che si è detto, ma il tema che attraversa tutto il *Gorgia* – il tema implicito nell'affermazione “voglio che tu risponda alle mie domande” – non è focalizzato su questo punto. Nel *Gorgia*, “voglio che tu risponda alle mie domande” significa: voglio che tu sia il testimone della verità. Rispetto alle questioni che ti porrò – sostiene Socrate – dovrai rispondere dicendo proprio ciò che pensi, dicendo proprio quel che ti viene in mente, rinunciando a ogni dissimulazione che sarebbe motivata dall'interesse, dal gusto per l'ornamento retorico, dalla vergogna: la stessa vergogna che giocherà ancora, nel dialogo, un ruolo molto importante. Se farai così, se dirai davvero ciò che pensi, avremo allora una vera e

propria prova dell'anima. Non è come strumento della memorizzazione, non è come gioco dialettico con la memoria che il dialogo viene qui giustificato. Viene giustificato in quanto prova permanente dell'anima: un *basanos* (una prova) dell'anima e della sua qualità attraverso il gioco delle domande e delle risposte.

Questo testo è interessante anche perché ci fa ritrovare, al suo interno, la parola *parrësia*, nel momento stesso in cui teorizza a questo modo - e almeno raggruppa - un certo numero di temi (temi che attraversano l'intero dialogo e che rappresentano una sorta di patto continuamente richiamato da Socrate). Certo, la parola *parresia* è qui adoperata nel suo significato corrente, fuori dal preciso campo politico e istituzionale di cui si è parlato. Il che significa che si tratta, in questo caso, del puro e semplice parlar franco: del dire ciò che si ha in mente, dell'essere liberi di parlare, del dire esattamente ciò che si pensa, senza limiti e senza vergogna. Tuttavia, anche se il significato di *parresia* è quello tradizionale, la parola viene qui utilizzata all'interno di una riflessione su quello che deve essere il dialogo filosofico: su quello che deve essere, di conseguenza, il gioco della verità e della prova di verità, i cui protagonisti sono il filosofo e il suo discepolo (chi pone le domande e chi risponde, chi segue e chi viene seguito). In questa misura, io credo, è proprio all'interno di un contesto siffatto - di una pratica già configurata come pratica della direzione di coscienza - che troviamo un primo uso del termine *parresia* (altri usi simili non ce ne sono, nella letteratura dell'epoca, né ce ne sono stati prima). Troverete allora molto più tardi testi che, interamente o molto parzialmente, concederanno un notevole spazio alla teoria della *parrësia*: ad esempio un trattato di Plutarco dedicato all'individuazione degli adulatori: come si può riconoscere e smascherare un aduttore?¹³ In questo testo vi è in realtà una discussione molto tecnica sulla natura dell'adulazione contrapposta alla *parrësia*: una riflessione, se non teorica almeno tecnica, quasi tecnologica, sulla *parrësia*. Non si tratta ancora della direzione di coscienza, ma si può dire che il termine *parresia* è già utilizzato, per la prima volta, nel contesto di una pratica della conduzione delle anime, della conduzione filosofica e individuale delle anime. Per tale

ragione sarà necessario soffermarsi un po' sul *Gorgia*.

Il brano prima citato, lo ricorderete, si colloca in un contesto molto semplice; lo trovate poco dopo il passo che abbiamo letto sulla confessione: un passo che mi sembra, per l'appunto, contrapposto in maniera quasi caricaturale a quel brano. Polo è stato dunque screditato come interlocutore, poiché nel corso della discussione si è in qualche modo impantanato: è stato proprio obbligato ad ammettere che se effettivamente il giusto è migliore dell'ingiusto, la retorica non serve a nulla; a quel punto è intervenuto Callicle, che ha perfettamente individuato il punto debole del discorso di Polo: cioè l'aver voluto tenere assieme due proposizioni differenti. Prima proposizione: la retorica è utile. Seconda proposizione: il giusto è migliore dell'ingiusto. Socrate ha dimostrato che le due proposizioni sono incompatibili; convinto, da parte sua, che il giusto è migliore dell'ingiusto, ha perciò dimostrato sia che la retorica è inutile, sia che non vale nulla. Di qui, la tattica seguita da Callicle nella discussione potremo dedurla molto facilmente. Egli assumerà la posizione inversa, che consiste nel dire: non è vero che il giusto sia da preferire all'ingiusto; di conseguenza la retorica esiste ed è utile. Si tratta di quel famoso passaggio – sul giusto che non è preferibile all'ingiusto – che non solo viene correttamente spiegato e interpretato come abbozzo della figura di Trasimaco nella *Repubblica*, ma che viene anche reinterpretato come una sorta di prefigurazione dell'uomo nietzscheano: come una sorta di affermazione prima della volontà di potenza. Tale interpretazione mi sembra tuttavia del tutto arrischiata e altrettanto anacronistica quanto quella che considera il passo spiegato prima come una prefigurazione della confessione. Quella che viene messa in scena nel *Gorgia* non è una morale della confessione e del castigo contrapposta a una morale della volontà di potenza. Per evidenti ragioni storiche, sarebbe molto strano se così fosse.

Se insisto su Callicle è, come vedrete, per una ragione semplice. Per situare il tutto – poiché bisogna procedere in fretta – vorrei semplicemente dire che Callicle è in fondo un giovane dabbene, a posto: del tutto normale insomma. Considerate infatti il suo discorso sul giusto e sull'ingiusto. Egli dice: non è vero che il giusto debba essere preferito all'ingiusto. Ecco come e con quali argomenti Callicle giustifica

questa affermazione: non bisogna agire come uno schiavo - egli afferma (483b) - poiché sono gli schiavi che subiscono l'ingiustizia senza potersi difendere. E aggiunge (483e): bisogna appartenere ai più forti, ai più capaci, a coloro che sono *dynatoi pleon ekhein* (capaci di avere più degli altri). Bisogna cercare di prevalere su *hoi polloi*, sui più numerosi (483d), bisogna essere tra i *dynatoteroi* (quelli che sono più potenti degli altri). Callicle così continua (483e): bisogna che il più forte (*kreitton*) comandi su chi gli è inferiore, sul più debole (*hetton*); bisogna far parte dei *beltistoi*, dei migliori.¹⁴

Ma queste sono le affermazioni più banali che possano essere pronunciate da ogni greco che sia cittadino a pieno titolo oppure che appartenga a quella classe di individui che per statuto, nascita o ricchezza hanno la pretesa di governare la città. Non c'è nulla di straordinario nel progetto di Callicle. Vuole essere tra i migliori e in quanto "migliore" vuole essere uno che comanda ai più deboli e ai meno buoni. Tuttavia, c'è una sola cosa contro cui si scontra e che ostacola il suo atteggiamento assolutamente normale: il fatto di avere di fronte a sé un *nomos* (una legge), che è proprio la legge della democrazia ateniese, la quale tende ad attribuire a tutti lo stesso statuto e soprattutto a impedire che qualcuno prevalga sugli altri. Ma vi è un aspetto, se volete, che fa di Callicle un personaggio assolutamente diverso da tutti gli altri giovani aristocratici: nei confronti di questa stessa legge dell'eguaglianza, che rappresenta per lui uno scandalo, egli utilizza un'argomentazione che rinvia direttamente ai sofisti (a Gorgia, a Protagora ecc.). Il *nomos* - questa l'argomentazione - è solo questione di convenzioni e nessuna legge ci obbliga a partire dalla natura. Egli reinterpreta, dunque, una situazione per lui intollerabile. È proprio lui che utilizza questo tipo di ragionamento: lui, che vuole partecipare normalmente al gioco aristocratico che seleziona i migliori; lui, che appartiene a un mondo agonistico in cui i più forti devono prevalere sui più deboli. Bisogna dunque capire che Socrate, incontrando Callicle, non ha affatto a che fare con la figura anticipatrice di un'aristocrazia quasi nietzscheana: un'aristocrazia incapace di sottostare a una qualsiasi legge, dal momento che questa legge vorrebbe piegare il suo appetito di potenza. Socrate ha a che fare con un giovane - Callicle - che in un sistema divenuto

egualitario vuole partecipare attivamente a un gioco agonistico tradizionale. Non sono più i vantaggi legati al patrimonio e lo statuto sociale tradizionale che possono collocarlo tra i migliori, né del resto la sua appartenenza ai migliori gli conferisce una reale autorità. Come potrà conquistarla questa autorità? Ebbene, molto semplicemente con la retorica. La retorica sarà dunque uno strumento che gli permetterà di partecipare, entro il sistema egualitario, al vecchio gioco tradizionale della preminenza e degli statuti privilegiati. La retorica è quello strumento che rende nuovamente non egualitaria una società a cui si è cercato di imporre una struttura egualitaria attraverso leggi democratiche. Bisogna dunque che questa retorica non sia più agganciata alla legge, visto che deve funzionare contro questa stessa legge: deve essere perciò indifferente al giusto e all'ingiusto e deve trovarsi giustificata in quanto puro gioco agonistico. Ecco in quale contesto si situa il passaggio che vorrei spiegarvi.

Allora, che cosa Socrate proporrà a Callicle, di fronte a quest'uso della retorica disancorato dal giusto e dall'ingiusto? Gli proporrà un gioco discorsivo interamente diverso, parola per parola, dal gioco tradizionale. Sia nella mente di Callicle sia, d'altronde, nella mente dei retori, la retorica è una pratica discorsiva che conosce un uso, e uno soltanto: si tratta di avere la meglio sui molti (*hoi polloi*), di indirizzarsi a loro, e, facendolo, di persuaderli; e in effetti questo accade – in primo luogo – o nella situazione tradizionale oppure in quella situazione conflittuale in cui soggetti che appartengono all'élite o che vogliono entrare nel gioco agonistico si misurano con una struttura egualitaria e democratica. Avendo così persuaso i molti e conquistato il loro appoggio, sarà possibile superare i rivali. La retorica, se volete, è una pratica discorsiva aperta a tre categorie di personaggi: i molti che si tratta di convincere, i rivali che si tratta di superare e infine colui che la utilizza per diventare il primo.

Ciò che Socrate propone a Callicle è un discorso che non si gioca su questi tre livelli, che non funziona entro questo spazio agonistico occupato dai molti, dai rivali e da quelli che vogliono aver la meglio. È un discorso di cui ci si serve come *basanos*,¹⁵ come prova di un'anima attraverso un'altra anima. Lungo tutta la precedente discussione con Polo, era emerso questo motivo:

servirsi dell'interlocutore come ci si serve di un martire, di un testimone.¹⁶ In tale contesto, la parola *basanos* fa sì che il discorso vada da un'anima all'altra in forma di prova. In che senso in forma di prova? L'uso della metafora "prova del fuoco" è interessante. Cosa mostra, in effetti, la prova del fuoco? Quale la sua natura? Quale la sua funzione? La sua natura: vi è qualcosa in lei come una sorta di affinità tra lei stessa e ciò di cui essa fa la prova; tale affinità farà sì che la natura di ciò che viene provato attraverso di lei sarà, attraverso di lei, rivelato. La sua funzione: la prova del fuoco funziona su entrambi i registri: quello della realtà e quello della verità. Vale a dire: la prova del fuoco ci permette di sapere qual è la realtà della cosa che si vuole provare attraverso di lei; manifestando la realtà della cosa che viene provata attraverso di lei, si mostra se questa cosa è proprio ciò che pretende di essere e se perciò il suo discorso o il modo in cui appare sono davvero conformi a ciò che essa è. Il rapporto che ci sarà tra le anime non è più dunque, in nessun modo, quel rapporto agonistico in cui si tratterebbe di aver la meglio sugli altri. Tra le anime ci sarà un rapporto di prova: sarà quel rapporto di *basanos* (di prova del fuoco) scandito da un'affinità di natura; sarà la dimostrazione – sostenuta da questa affinità di natura – della realtà e al tempo stesso della verità: cioè la dimostrazione di ciò che è l'anima in quello che essa può avere di *etymos*, di autentico. Lo ricorderete: avevamo già incontrato questa nozione dell'autentico, dell'*etymos*, a proposito del *logos*.¹⁷ E ciò che vale per il *logos* vale anche per l'anima, nella misura in cui un'anima si manifesta attraverso quello che dice; attraverso il suo *logos*, attraverso la prova del *logos* nel dialogo; si tratta cioè di sapere cos'è in realtà tale *logos*; di sapere se ciò che è risulta effettivamente conforme alla realtà; di sapere se dice la verità. Non vi è più, dunque, un gioco agonistico, di superiorità. Vi è un gioco di prova a due, che poggia sull'affinità di natura, sulla manifestazione dell'autenticità e della realtà-verità dell'anima.

Troverete poi, in questa prova di verità, ciò che viene indicato, a varie riprese, come l'elemento decisivo: un elemento che ci spingerà a procedere effettivamente a questa prova, capace di portarci a una decisione. Di che si tratta? Si tratta di ciò che nel testo, svariate volte, prende il nome di

homologia. Un termine che ricorre con frequenza e che sta a indicare l'identità del discorso per entrambe le anime sottoposte al gioco della prova.¹⁸ Avremo un criterio di verità nel preciso momento in cui tra due anime - messe alla prova secondo la loro affinità di natura - potrà esservi una *homologia*, grazie alla quale ciò che viene detto per l'una può essere detto anche per l'altra. Come vedete, il criterio di verità del discorso filosofico non va dunque cercato in una sorta di legame interno tra colui che pensa e la cosa che viene pensata. La verità del discorso filosofico non la si raggiunge assolutamente nella forma di quella che più tardi sarà l'evidenza. La si raggiunge invece attraverso qualcosa che prende il nome di *homologia*: si tratta cioè dell'identità del discorso tra due persone. L'*homologia* ha tuttavia bisogno di una condizione: la presenza di tre termini, di tre criteri, che vorrei ora spiegarvi, tra i quali ritroviamo la *parrēsia*. Perché l'*homologia*, cioè l'identità del discorso, sia proprio ciò che vogliamo che sia - cioè una prova della qualità dell'anima - bisogna che non soltanto il discorso, ma anche l'anima e l'individuo che lo pronuncia (tre aspetti che in verità coincidono) obbediscano a tre criteri: vale a dire l'*episteme*, l'*eunoia* e la *parrēsia*.¹⁹ Bisognerebbe fare riferimento (ma sfortunatamente non ne ho il tempo) ad altri testi sull'adulazione che troviamo in epoca più tarda.²⁰ Cos'è in effetti l'adulazione? È anch'essa un'*homologia*, stando alle apparenze. Che significa lusingare? Significa che mi approprio di ciò che l'uditore già pensa, lo riformulo autonomamente come se fosse un mio personale punto di vista e lo restituisco all'uditore stesso, che si trova così tanto più facilmente convinto e sedotto quanto più il mio discorso corrisponde a ciò che egli sostiene.

Stando alle apparenze, si ha dunque qui, se volete, un'*homologia*: ma non si potrà mai chiamarla così, dal momento che questa identità apparente non è altro, per l'appunto, che un'apparenza. A essere identico non è il *logos* stesso, ma le passioni, i desideri, i piaceri, le opinioni e tutto ciò che è illusorio e falso: sono questi gli aspetti che vengono restituiti e ripetuti nell'adulazione. L'*homologia* del dialogo è invece un vero criterio di verità. Il fatto che il medesimo *logos* appartenga a due interlocutori non rientrerà nell'ambito

dell'adulazione soltanto a una condizione: che tali interlocutori siano dotati di *episteme*, di *eunoia* e di *parrësia*. Se dico "gli uditori sono dotati di", bisognerà tornare brevemente sull'argomento; ma per ora, se volete, passiamo oltre. Dire che gli interlocutori devono essere dotati di *episteme* significa dire: bisogna che sappiano; e il "sapere" si contrappone all'adulazione, che viene così, in questo contesto, congedata, dal momento che utilizza soltanto l'opinione. *Episteme* si riferisce non tanto a ciò che gli interlocutori (o il singolo interlocutore) sanno attorno a un sapere appreso, quanto piuttosto alla loro scelta di non dire mai ciò che dicono senza l'effettiva convinzione che quel che dicono sia vero. Inoltre, l'*homologia* non verrà ricondotta all'adulazione solo a patto che l'obiettivo degli interlocutori - in opposizione, anche qui, alla pratica adulatoria - non sia la realizzazione di un loro vantaggio personale, di un loro profitto, di una loro buona reputazione tra gli uditori, di un loro successo politico ecc. Perché l'*homologia* valga effettivamente come luogo di formulazione e di prova della verità, bisognerà che entrambi gli interlocutori nutrano, l'uno per l'altro, un sentimento di benevolenza che rientra nel campo dell'amicizia (*eunoia*). E infine - ultima cosa -, per essere sicuri che l'*homologia* non sia semplicemente l'analogia del dire che è presente anche nell'adulazione, bisognerà che ognuno dei due interlocutori utilizzi la *parrësia*; come dire: tutto quello che ha a che fare con la timidezza, la paura e la vergogna non deve condizionare la formulazione di ciò che si ritiene sia vero. Il coraggio parresiastico è necessario. L'*episteme*, che spinge a dire ciò che si ritiene vero, l'*eunoia*, che spinge a parlare solo per benevolenza nei confronti dell'altro, e la *parrësia*, che dà il coraggio di dire tutto ciò che si pensa, a dispetto delle regole, delle leggi e delle abitudini: sono queste le tre condizioni entro cui l'*homologia*, cioè l'identità del *logos* per entrambi gli interlocutori, potrà giocare quel ruolo di *basanos* (di prova, di prova del fuoco) di cui s'è parlato. *Episteme*, *eunoia* e *parrësia*: se volete davvero istituire dei confronti filosofici, dovrete proprio dire che esse occupano, in qualche modo - entro una pratica filosofica definita dal dialogo e dall'azione di un'anima sull'altra -, esattamente la stessa posizione occupata, in un certo senso, dall'evidenza cartesiana quando il discorso di

Descartes si presenta e si afferma come il luogo in cui si produce e si manifesta la verità.

Bisognerebbe ovviamente complicare un po' le cose, a questo punto, e anche di molto, ma purtroppo non ne ho il tempo... Questo, infatti, è in realtà un gioco a due: il che significa che l'*episteme*, l'*eunoia* e la *parresia* di Callicle non equivalgono all'*episteme*, all'*eunoia* e alla *parresia* di Socrate. E, per l'appunto, tutto ciò che accadrà nel dialogo, a partire da questo momento, sarà il modo in cui Callicle, un po' alla volta, dovrà lasciare che il discorso di Socrate abbia la meglio. Ciò avverrà attraverso il gioco effettivo dell'*episteme* – ciò che sa e ciò che conosce come vero –, attraverso il gioco della sua amicizia – un po' limitata ma, dopotutto, animata da buona volontà nei confronti di Socrate –, quindi attraverso il gioco effettivo della sua *parrësia*, definita appunto come la capacità di dire anche cose scandalose e vergognose. Bene, a poco a poco, Callicle riconosce tutto questo, lo applica al suo discorso, fino a lasciarsi condurre per intero dal discorso di Socrate. Ed è in questo momento che, nel silenzio di Callicle che rinuncia a parlare, si imporrà un'*episteme* di Socrate, manifestandosi nella formulazione di quei grandi principi che riguardano il corpo, l'anima, la vita, la morte, la sopravvivenza e che rappresentano il nocciolo del sapere filosofico: l'*eunoia* di Socrate, cioè il suo affetto per Callicle; la *parresia* di Socrate, da lui dimostrata lungo tutto il dialogo (viene effettivamente menzionata nella parte finale, quando, attraverso un'anticipazione retrospettiva, il dialogo evoca il processo di Socrate e la sua morte: due eventi entrambi imminenti); il coraggio di Socrate, infine: il coraggio con cui dirà il vero davanti ai suoi giudici.²¹

Come vedete, è così che *episteme*, *eunoia* e *parresia* costituiscono degli operatori di verità. Attraverso un patto a cui Socrate invita Callicle, l'*homologia* – che si dispiegherà nel dialogo, che scandirà il resto del dialogo – costituirà la prova stessa della verità di ciò che si dice, e quindi della qualità delle anime che la esprimono. Potete constatare che in questa concezione della prova del fuoco, dell'*homologia* e della loro condizione interna che culmina nella *parrësia*, abbiamo la definizione del legame attraverso il quale il *logos* dell'uno può agire sull'anima dell'altro e può condurlo alla verità. L'uso

politico di questa *parrēsia*, regolato sul modello pericleo, aveva la possibilità di unire tutti gli altri attorno a chi comanda, salvaguardando l'unità della città. Ebbene, questa stessa *parrēsia*, ora, legherà l'uno all'altro il maestro e il discepolo. Così facendo, li legherà entrambi una seconda volta, collegandoli a quell'unità che non è più soltanto l'unità della città, ma che è anche l'unità del sapere, dell'Idea e dell'Essere. La *parresia* filosofica di Socrate lega l'altro, lega due individui differenti, lega il maestro e il discepolo nell'unità dell'Essere, a differenza della *parresia* di tipo pericleo, che legava la pluralità dei cittadini riuniti nella città al comando unitario di chi aveva conquistato un ascendente su di loro. Capirete così perché la *parresia* periclea doveva necessariamente portare a qualcosa come la retorica: cioè a quell'uso del linguaggio che permette di avere la meglio sugli altri e di riunirli – tramite la persuasione – sotto un comando unitario, che si configura come l'affermazione di una superiorità. Al contrario, la *parresia* filosofica, che funziona entro questo dialogo tra il maestro e il discepolo, non porta verso una retorica, ma verso un'erotica. Ecco, vi ringrazio.

Note

1 “*Tis eie he Gorgiou tekhnē*”: Platon, *Gorgias*, 448e, trad. fr. di L. Bodin, cit., p. 111 [trad. it. cit., pp. 82-83].

2 Ivi, 480a, p. 158 [trad. it. cit., pp. 172-173].

3 Ivi, 480b-d, p. 158 [trad. it. cit., pp. 172-173].

4 Queste dimensioni della *parresia* cristiana saranno analizzate nella lezione del 7 marzo 1984.

5 Si vedano soprattutto le Lettere: saint Cyprien, *Correspondance*, trad. fr. di L. Bayard, Les Belles Lettres, Paris 1927 [Cipriano, *Lettere*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 2006 e 2007 2 voll.].

6 “Callicle: Sembrerebbe, Socrate, che tu sia sicuro di non dovere mai subire nulla di tutto questo, come se abitassi fuori dal mondo, e come se non potessi essere condotto in tribunale da qualche uomo assolutamente malvagio e spregevole”: Platon, *Gorgias*, 521c, trad. fr. di L. Bodin, cit., p. 216 [trad. it. cit., pp. 290-291], e tutto lo sviluppo che segue in 521d-522e, pp. 216-218 [trad. it. cit., pp. 290-295].

7 Ivi, 480e-481b, p. 159 [trad. it. cit., pp. 174-175].

8 “Io penso che colui che vuole saggiare veramente un’anima per accertare se essa viva rettamente o no, deve avere tre qualità, e tu le possiedi tutte quante: scienza [*epistemen*], benevolenza [*eunoian*] e franchezza [*parresian*]”: ivi, 487a, p. 160 [trad. it. cit., pp. 190-191].

9 Ivi, 486d-487b, pp. 166-167 [trad. it. cit., pp. 190-191].

10 “Hai adeguata formazione [*pepaideusai te gar hikanos*], come potrebbero attestare molti Ateniesi, e sei benevolo nei miei riguardi [*emoi ei eunous*]”: ivi, 487b, p. 167 [trad. it. cit., pp. 192-193].

11 *Ibidem* [trad. it. cit.].

12 Ivi, 488a-b, p. 168 [trad. it. cit., pp. 192-195].

13 “Les moyens de distinguer le flatteur d’avec l’ami”, in Plutarque, *Œuvres morales*, t. I-2, trad. fr. di R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Les Belles Lettres, Paris 1989 [Plutarco, *Come distinguere l’adulatore dall’amico*, a cura di I. Gallo e E. Pettine, “Corpus Plutarchi Moraliū”, M. D’Auria, Napoli 2003].

14 “Ma io credo che quelli che hanno stabilito le leggi siano stati gli uomini deboli e la massa [*hoi polloi*]. Dunque, a proprio favore i deboli pongono le leggi, cantano lodi e levano biasimi. E per spaventare coloro che sono più forti e capaci di avere sopravvento [*ekphobountes te tous erromenesterous ton anthropon kai dynatous ontas pleon ekhein*] [...] Ma mi pare che la natura stessa mostri questo, ossia che è giusto che chi è migliore abbia di più di chi è peggiore, e chi è più potente abbia più di chi è meno potente [*pleon ekhein kai ton dynatoteron tou adynatoterou*] [...] il giusto si giudica in questo modo: chi è il più forte domini il più debole [*ton kreitto tou hettonos arkhein*]”. [...] Dobbiamo “piegare i migliori [*tous beltistous*] e più forti di noi”: Platon, *Gorgias*, 483b-e, trad. fr. di L. Bodin, cit., p. 162 [trad. it. cit., pp. 182-185].

15 “Una di quelle pietre con cui si saggia l’oro [*tina ton lithon he basanizousin ton khryson*]”: ivi, 486d, p. 160 [trad. it. cit., pp. 190-191]. In greco, *basanos* indica la prova, la *pierre de touche* [“pierre de touche” viene tradotto in italiano con “prova del nove”, o con “prova del fuoco”].

16 “Io, invece, se non riuscirò a produrre un solo testimonio, cioè te [*an me se auton hena onta martyra*], che sia d’accordo

con me su ciò che dico, non riterrò di aver raggiunto alcun risultato valido”: ivi, 472b, pp. 144-145 [trad. it. cit., pp. 146-147].

¹⁷ Cfr. su questo punto la lezione del 2 marzo e la citazione del *Phèdre* in 243a, *supra*, lezione del 2 marzo, seconda ora, (trad. it. cit., p. 95).

¹⁸ “*Homologeseien*” (*Gorgias*, 486d [trad. it. cit. p.190]), “*homologeses*” (486e e 487e, trad. fr. di L. Bodin, cit., pp. 166-167 [trad. it. cit., p. 190 e p. 192]).

¹⁹ Ivi, 487 a, p. 166 [trad. it. cit., pp. 190-191].

²⁰ Ivi, 502d-e, pp. 190-191 [trad. it. cit., pp. 234-237] e 522d, p. 218 [trad. it. cit. pp. 292-295].

* Incomprensibile.

* Il manoscritto comprende, a questo punto, un’esposizione molto lunga della differenza tra la posizione di Socrate qui espressa a proposito della funzione del castigo e la posizione di Protagora nel dialogo omonimo (324a).

** È l’altra fotocopia.

Nota del curatore

di Frédéric Gros

Frédéric Gros è professore di Filosofia politica all'Università di Paris XII. Insegna anche all'*Institut d'études politiques de Paris* (Master "Histoire et Théorie du politique"). Ultima opera pubblicata: *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Gallimard (coll. "Les Essais"), Paris 2006.

1. Progetti di scrittura e nuova partenza

Il corso tenuto da Michel Foucault al Collège de France nel 1983 s'intitola "Le Gouvernement de soi et des autres". Questo è anche il titolo di un libro che Foucault progettava di pubblicare presso le Éditions du Seuil nella nuova collana "Des travaux".¹ Foucault inizia così quell'anno le ricerche che avrebbero dovuto costituire altrettanti capitoli di quest'opera mai pubblicata, destinata a completare le analisi dell'anno precedente, costruite anch'esse come una serie di sviluppi da inserire nello stesso volume. Parallelamente alla sua *Histoire de la sexualité*,² Foucault progettava infatti la pubblicazione di una serie di studi sulla governamentalità antica, nelle sue dimensioni etiche e politiche. Il corso rappresenta dunque il prolungamento di quello del 1982. Ad esso, d'altronde, fa spesso riferimento, richiamando alla memoria, qua e là, alcune delle precedenti analisi.³ Nel 1982 Foucault aveva inserito il suo lavoro nel quadro generale di uno studio storico dei rapporti tra soggettività e verità.⁴ Si trattava per lui, partendo dallo studio della nozione di "cura di sé" (*epimeleia heautou*, *cura sui*) nella filosofia greca e romana, di descrivere le "tecniche", storicamente situate, attraverso le quali un soggetto costruisce un rapporto determinato con se stesso, dà forma alla propria esistenza, stabilisce in maniera regolata la sua relazione con il mondo e con gli altri. Era allora apparso abbastanza presto che questa cura di sé non poteva rappresentare, se non nelle sue forme degradate (egoismo, narcisismo, edonismo), un atteggiamento spontaneo, un movimento naturale della soggettività. Bisognava essere chiamati a questa cura corretta di sé attraverso un altro.⁵ Si trovava così convocata la figura del *maître d'existence*, del maestro di vita, antico, che rappresentava, almeno dopo il corso al Collège de France dell'anno 1980,⁶ una grande alternativa storica al direttore di coscienza cristiano.⁷ Questo

maître d'existence parla, infatti, piuttosto che ascoltare, istruisce piuttosto che confessare, invita alla costruzione positiva piuttosto che alla rinuncia sacrificale. L'interrogazione su chi deve strutturare questa parola viva rivolta a colui che viene diretto mette in moto, per la precisione, un primo studio del 1982 dedicato al tema della *parresia* intesa come parlar-franco, come coraggio della verità, entro il quadro della direzione d'esistenza nel mondo antico.⁸

Il passaggio dal governo di sé (*epimeleia heautou* nel 1982) al governo degli altri (*parresia* nel 1983) era dunque coerente. Foucault sembra tuttavia insistere, nel 1983, a voler indicare una nuova partenza. Comincia il suo corso con un commento al testo di Kant sui Lumi, preceduto da un ambizioso preambolo metodologico.⁹ Le prime parole del corso assumono allora rapidamente l'andamento di una rivalutazione globale dei suoi lavori dopo la *Storia della follia* e di un bilancio metodologico, poiché Foucault si impegna a scandire in tre momenti l'insieme della sua opera (veridizione/governamentalità/soggettivazione), a precisare i grandi spostamenti concettuali operati ogni volta e a eliminare i malintesi.

L'essenziale della prima lezione riguarderà nondimeno il testo di Kant. L'opuscolo sull'*Aufklärung*¹⁰ era già stato oggetto, il 27 maggio 1978, di una comunicazione alla Société française de philosophie ("Qu'est-ce que la critique?").¹¹ Tra un commento e l'altro, dietro le ripetizioni di facciata, la differenza è tuttavia netta. Nel 1978 il testo di Kant era stato ricollocato nella prospettiva di un "atteggiamento critico" - fatto risalire da Foucault agli inizi dell'età moderna - contrapposto alle esigenze di una governamentalità pastorale (dirigere, attraverso la verità, la condotta degli individui). Porre la questione dei Lumi significava ritrovare la questione: *come non essere eccessivamente governato?* Il problema posto era quello di un "disassoggettamento" nel quadro di una "politica della verità".¹² La modernità era allora determinata come un periodo storico privilegiato per studiare dei dispositivi assoggettanti di potere-sapere.¹³ Nel 1983, la questione dei Lumi sarà pensata come reinvestimento di un'esigenza di dire-il-vero, di una coraggiosa presa di parola di verità apparsa tra i Greci e capace di dare luogo a una interrogazione differente: quale governo di sé si deve porre come fondamento e al tempo

stesso come limite del governo degli altri? La “modernità” cambia così di senso: diventa un atteggiamento meta-storico del pensiero stesso.¹⁴ Rimane in compenso, qua e là, la contrapposizione tra due possibili eredità kantiane: un’eredità trascendentale, nella quale Foucault rifiuta di iscriversi (stabilire regole universali di verità al fine di evitare le deviazioni di una ragione dominatrice); un’eredità “critica”, nella quale al contrario egli intende riconoscersi (provocare il presente a partire dalla diagnosi di “quel che siamo”). Fin dalle prime lezioni Foucault intende dunque stabilire il proprio posto all’interno di un’eredità filosofica, quasi a voler annunciare che attraverso questi studi sulla *parresia* egli intende problematizzare lo statuto della propria parola e la definizione del proprio ruolo. D’altro canto, Foucault non sarà mai stato tanto alla verticale di se stesso quanto lo è stato in queste lezioni.¹⁵

2. Etica e politica della *parresia*¹⁶

È alla problematizzazione storica della nozione di *parresia* nel mondo antico che Foucault dedicherà tutto il 1983. Prima di dare inizio a questo studio, appoggiandosi a una scena parresiastica esemplare riportata da Plutarco (Platone che usa il suo parlar-franco di fronte al tiranno Dionisio e che per questo rischia la vita), Foucault comincia a formalizzarlo a partire da un contrasto con lo *speech act* dei pragmatisti inglesi (i riferimenti essenziali sembrano essere qui Austin e Searle).¹⁷ Si ritrova qui il dialogo con la tradizione analitica anglosassone già avviato con *L’archeologia del sapere*.¹⁸ Ma nel 1969 si trattava di contrapporre due determinazioni dell’enunciato: o, per la filosofia analitica, l’enunciato come sequenza di una combinazione possibile di linguaggio di cui si definiscono le regole di produzione; oppure, per l’archeologia, l’enunciato come sequenza inscritta realmente nell’archivio culturale di cui si definiscono le condizioni di realtà. Nel 1983 è l’impegno ontologico del soggetto nell’atto dell’enunciazione che farà la differenza rispetto agli atti di linguaggio, dal momento che la *parresia* si caratterizza come espressione pubblica e rischiosa di una convinzione propria. Questo parlar-vero che crea un rischio per il suo enunciatore potrà tuttavia

corrispondere a situazioni molto differenti: l'oratore pubblico alla tribuna davanti al popolo riunito in assemblea, il filosofo in posizione di consigliere del Principe ecc.

Nelle prime analisi del 1982 si trattava semplicemente di descrivere, con la *parrësia*, la franchezza del *maître d'existence*, pronto a sconvolgere il suo discepolo provocandone la collera con la denuncia a chiare lettere dei suoi difetti, dei suoi vizi e delle sue cattive passioni. A quell'epoca Foucault aveva studiato in modo particolare il trattato di Galeno sulle *Passioni dell'anima* e alcune lettere di Seneca scritte a Lucilio, nelle quali il maestro stoico tesseva l'elogio di una parola trasparente.¹⁹ Aveva anche insistito sulla specificità, entro il quadro della direzione d'esistenza, di una *parresia* epicurea tale da implicare, piuttosto che il faccia a faccia tra il direttore e il discepolo, una comunità di amici che si confidano liberamente l'uno con l'altro per correggersi vicendevolmente.²⁰ Sono le lezioni del 1984 che prolungheranno, dopo il corso del 1983, questa problematizzazione di una *parresia* propriamente etica, riprendendo, a monte, l'esame della prova delle anime in Socrate e nei cinici.²¹ Ma se, da Socrate a Seneca, l'obiettivo rimane identico (trasformare l'*ethos* di colui al quale ci si rivolge), la maniera non è più la stessa. La *parrësia*, oggetto delle lezioni del 1984, non si esercita più all'interno di una relazione di direzione a carattere individuale, ma costituisce piuttosto un discorso pronunciato sulla pubblica piazza, che assume la forma della parola ironica e maieutica in Socrate, o anche dell'arringa brutale e grossolana nel cinico. Tutte queste forme di *parresia* (socratica, cinica, stoica o epicurea) rimangono perciò relativamente irriducibili al rapporto politico.

Ora, quella che Foucault studia nel 1983, tra Euripide e Platone, è essenzialmente una *parresia* politica, anche se le ultime lezioni del mese di marzo, a partire dalla contrapposizione tra filosofia e retorica, si impegnano su altri percorsi.²² La *parresia* politica comprende due grandi forme storiche: quella di una parola rivolta, nell'Assemblea, all'insieme dei cittadini da un individuo preoccupato di far trionfare la sua concezione dell'interesse generale (*parresia* democratica); quella di una parola privata che il filosofo

destina all'anima di un Principe per incitarlo a dirigere bene se stesso e per fargli capire ciò che gli adulatori gli nascondono (*parresia* autocratica).

Lo studio della *parresia* democratica è costruito a partire da due gruppi di testi: le tragedie di Euripide e i discorsi di Pericle "riportati" da Tucidide nella sua *Guerra del Peloponneso*. Gran parte del mese di gennaio verrà dedicata all'analisi molto approfondita dello *Ione* di Euripide.²³ La tragedia racconta come Ione (antenato leggendario del popolo ionico), figlio segreto degli amori di Apollo e di Creusa, mette a fuoco il segreto della sua nascita e non appena scopre di avere una madre ateniese può finalmente raggiungere Atene per fondarvi il diritto democratico. In questo dramma la *parresia* non è pensata né come diritto fondamentale del cittadino né come competenza tecnica propria dei dirigenti politici. Essa rappresenta quel libero esercizio della parola, funzionante all'interno di una rivalità tra pari, che dovrà designare il più adatto a governare. Essa affonda le sue radici in quella dimensione della politica (provvisoriamente designata da Foucault con il termine *dynasteia*, in contrapposizione con la *politeia*²⁴) intesa come "esperienza" piuttosto che come regola di organizzazione delle molteplicità: si indaga, al suo interno, su ciò che l'impegno politico richiede nell'ambito della costruzione di un rapporto a sé da parte del soggetto.

Si tratta dunque di leggere la tragedia euripidea come quel momento di fondazione leggendaria del dire-il-vero della democrazia ateniese grazie al quale un cittadino impegna la sua libertà di parola per intervenire negli affari della città, nella misura in cui questo dire-il-vero è irriducibile al semplice diritto egualitario a prendere la parola (*isēgoria*). Ma per completare il quadro Foucault ha molta cura di individuare, attraverso lo studio dei due discorsi di Creusa, la timida emergenza di due modalità *parresiastiche* destinate a rinforzarsi e a svilupparsi: da un lato il discorso d'imprecazione di un inferiore che si erge davanti al superiore per denunciare la sua ingiustizia – discorso che diventerà la coraggiosa presa di parola del filosofo di fronte al Principe –, dall'altro lato la confessione di una colpa al confidente, che ritroveremo all'interno di una *parresia* cristiana ridefinita come apertura trasparente del cuore al direttore di coscienza.²⁵ La prima

modalità verrà studiata durante tutto il mese di febbraio del 1983. Quanto alla seconda, è solo nel 1984 che essa diventerà l'oggetto di un bilancio tracciato nell'urgenza dell'ultimo corso.²⁶ Nel 1980, tuttavia, Foucault aveva dedicato il suo anno di corso proprio all'analisi del costituirsi della confessione cristiana a partire dai rituali di penitenza,²⁷ senza tuttavia trattare il tema della *parrësia*.

La *parresia* democratica era oggetto, nello *Ione* di Euripide, di una fondazione leggendaria. I discorsi di Pericle ricostruiti da Tuciddide permettono, questa volta, di rifletterla nella concretezza del suo esercizio. Lo studio preciso di questi discorsi – testimoni di quella che Foucault chiama “l'età dell'oro” della *parresia* democratica – gli permettono di costruire la differenza tra la presa di parola egalitaria (*l'isēgoria*), da un lato, e la presa di parola coraggiosa e singolare, dall'altro, che introduce nel dibattito la differenza di un dire-il-vero. Quel che interessa a Foucault è questa tensione tra un'eguaglianza costituzionale e un'ineguaglianza inerente all'esercizio effettivo del potere democratico. In effetti, questa ineguaglianza introdotta dalla *parresia* (esercizio di un ascendente), ben lungi dal rimettere in discussione il fondamento democratico, è ritenuta la garanzia del suo esercizio concreto. Ed è per questo che tale equilibrio è fragile. A ogni istante, l'egualitarismo formale può rifluire verso questa differenza introdotta dal discorso vero di colui che, per difendere il suo punto di vista sull'interesse comune, impegna coraggiosamente la propria parola. Si tratta, in tal caso, del momento demagogico, criticato da Isocrate e da Platone come recupero della *parresia* da parte dell'*isēgoria*. Il parresiasta viene allora respinto e denigrato da un volgo volubile, che i demagoghi fanno a gara per adulare. La *parresia* democratica si altera e si trasforma: diventa il diritto pubblicamente riconosciuto di dire a chiunque qualsiasi cosa e in qualsiasi maniera.

La *parresia* risorgerà proprio nella sua dimensione positiva, ma all'interno di un'altra cornice: quella del confronto tra il filosofo e il Principe. È per studiare questo nuovo dire-il-vero che Foucault si lancia nel secondo grande esercizio di lettura del 1983: dopo lo *Ione* di Euripide la VII lettera di Platone. Anche qui, il quadro ristretto di una descrizione storica delle

modalità della *parresia* verrà presto superato, poiché Foucault poggia su questa lettura per determinare l'identità stessa dell'impresa filosofica a partire da una sorprendente interpretazione di Platone. Nel 1981 (lezione del 18 marzo), Foucault aveva già posto il problema del rapporto tra il discorso filosofico e la realtà. Classicamente – egli ricordava – si pensa che la filosofia rifletta, mascheri o razionalizzi il reale. L'esempio preciso dei grandi testi filosofici del periodo ellenistico dedicati al matrimonio permetteva, secondo Foucault, di riconsiderare questo rapporto: la filosofia può in effetti definirsi come un'impresa di proposte e di elaborazioni teoriche di posture soggettive atte a stilizzare certe pratiche sociali. Nel 1983 Foucault porrà in maniera diversa il problema del “reale” della filosofia. Per lui si tratta di intendere con questo termine non un qualsiasi riferimento extralinguistico, ma ciò con cui una realtà deve confrontarsi per fare la prova della propria verità. La VII lettera permette a Foucault di definire questo reale, allorché Platone spiega le ragioni del suo arrivo in Sicilia. Se ne ricava che l'attività filosofica non deve acquartierarsi solo nel discorso, ma deve mettersi alla prova delle pratiche, dei conflitti e dei fatti. Il reale della filosofia verrà trovato in questo confronto attivo con il potere. La filosofia trova un secondo reale in una pratica continua dell'anima. Essa infatti non potrebbe, sempre secondo questa stessa lettera VII, essere compresa come sistema costituito di conoscenze (*mathemata*): essa è invece pratica di sé, esercizio continuo dell'anima. Foucault ritrova qui delle strade già imboccate nel 1982. Ma può al tempo stesso rispondere, con questo, alle famose letture di Derrida che denunciano il “logocentrismo” di Platone. Per Foucault, in Platone si trova infatti non un rifiuto della scrittura che si attuerebbe in nome del puro *logos*, ma un lavoro silenzioso di sé su di sé, tale da squalificare l'insieme del *logos*, sia esso orale o scritto. Questa critica delle grandi tesi derridiane si protrarrà nel mese di marzo con l'analisi del *Fedro*, quando Foucault mostrerà che, anche qui, la linea essenziale di partizione non è tra lo scritto e l'orale, ma, per riprendere i termini del manoscritto, tra “un modo d'essere logografico del discorso retorico e un modo d'essere autoascetico del discorso filosofico”.²⁸ Per finire, l'esame preciso dei “consigli” politici circostanziati dati da

Platone agli amici di Dione alla fine della VII lettera permette a Foucault di riconsiderare la figura platonica del filosofo-re. Egli rifiuta di vedervi il tema di una legittimità veicolata dal sapere, come se la scienza filosofica potesse, in virtù della sua superiorità speculativa, informare l'azione politica. Ciò che deve coincidere è piuttosto un modo d'essere, un rapporto di sé a sé: il filosofo non deve farsi riconoscere delle pretese politiche in considerazione delle sue competenze speculative; si tratterebbe piuttosto, per lui, di far funzionare il modo della soggettivazione filosofica all'interno dell'esercizio del potere. In un'intervista dell'aprile del 1983 all'Università di Berkeley, Foucault prolunga queste analisi rifiutandosi di confrontare le "teorie" degli intellettuali alla stregua delle loro "pratiche politiche": "la chiave dell'atteggiamento politico personale di un filosofo bisogna chiederla non alle sue idee, come se essa potesse essere dedotta da queste, ma alla sua filosofia in quanto vita, alla sua vita filosofica, al suo *ethos*".²⁹

Sono già proiettate verso l'anno successivo le due ultime sessioni del 1983 al Collège de France: Foucault studia qui, nell'ordine, l'*Apologia*, il *Fedro* e il *Gorgia* di Platone. L'analisi dell'*Apologia* sarà ripresa nel 1984, appoggiata da quella del *Fedone* e del *Lachete* (anche del *Critone*, in minor misura). Tuttavia, se vi è una ripresa dello stesso testo, la prospettiva non sarà più la stessa: nel 1984 Foucault descriverà la *parresia* socratica come messa alla prova, sul terreno dell'etica, della vita propria e di quella dell'altro attraverso una parola di verità. Si tratterà allora di porre il problema della "vera vita".

Ma nel 1983 Foucault si sforza soprattutto di costruire la contrapposizione tra filosofia e retorica nel quadro di quella che egli chiama una "ontologia dei discorsi".³⁰ Il dire-il-vero filosofico nell'*Apologia*, grazie al suo carattere diretto, senza deviazioni, si contrappone alla retorica giudiziaria. Con il *Fedro*, viene messo l'accento sulle implicazioni di un dire-il-vero filosofico completo (un'iniziazione ontologica autentica, una metafisica del legame tra l'anima e l'Essere), che denuncerebbe in anticipo le imposture della retorica. Il *Gorgia*, infine, stabilisce più classicamente, per Foucault, il divorzio tra una *parresia* socratica in quanto messa alla prova dell'anima (psicagogia), e, con Callicle, un'arte retorica nutrita da un'ambizione politica.

3. Metodi

L'esame dei testi greci è sempre rigoroso e molto analitico. Il manoscritto relativo al corso del 1983 riporta, a margine, dei passaggi ritradotti dal greco: il che mostra l'importanza e la meticolosità di questo lavoro, svolto a ridosso del testo originale. Quando fa lezione, Foucault segue il più delle volte un testo scritto e improvvisa molto poco. Solo i manoscritti delle ultime sessioni, dove si parla del *Fedro* e soprattutto del *Gorgia*, comprendono lunghi sviluppi che non verranno pronunciati per mancanza di tempo. Più di prima, si sente, nel 1983, che Foucault rende conto di lavori in corso: a volte va a tentoni, indugia, altre volte procede per cenni e tenta delle sintesi. È spesso molto forte la sensazione di partecipare alla gestazione di una ricerca e il tono non è mai dogmatico (Foucault moltiplica i "si potrebbe dire", "io credo", "sembra che", "forse"...). Alla fin fine, questa dimensione da laboratorio di idee, da sondaggi teorici, da percorsi tracciati sopportava abbastanza male le condizioni incontrate da Foucault al Collège de France: un pubblico molto numeroso e silente, avvinto, disposto a ricevere una parola magistrale con un raccoglimento e un'ammirazione senza incrinature. Nessuno scambio, nessuna discussione. A svariate riprese Foucault si lamenta di questo ambiente e dell'atteggiamento che esso gli impone. Come afferma lui stesso, è condannato al "teatro", a giocare il ruolo del gran professore, dell'officiante, solo nella sua cattedra. A più riprese esprime il suo rammarico e manifesta la volontà di incontrare studenti o professori che lavorano su argomenti affini, allo scopo di poter scambiarsi delle prospettive. Organizza incontri, prenota aule per tentare di ricostruire un piccolo gruppo di lavoro. Questa nostalgia di un lavoro di gruppo si farà ancora sentire nel 1984.

Foucault menziona raramente qualche fonte critica di cui ha potuto servirsi, qua e là, per problematizzare la *parrēsia*: cita il libro di Scarpat³¹ e soprattutto gli articoli di grandi enciclopedie o dizionari di teologia.³² Ma in questa letteratura secondaria Foucault non cercherà mai tesi o quadri interpretativi, ma solo dei riferimenti ben presto rielaborati nel testo originale e restituiti nel contesto di una sua personale problematizzazione. I commenti di Euripide, Tucidide e Platone

sono così interamente originali. La maniera di procedere è la stessa già adottata nel 1982: commenti molto precisi – con una grande attenzione prestata al testo greco (a più riprese corregge la traduzione esistente) – raddoppiati da punti di vista che diventano presto del tutto sovrastanti. Ma Foucault ci aveva già abituati a questo insistito contrasto tra analisi minuziose di qualche riga di greco e un’apertura, e un subitaneo allargamento a una storia secolare della soggettività. Come afferma durante la seconda lezione del 19 gennaio: “Che gli aspetti essenziali e fondamentali della storia passino attraverso l’esile e sottile filo degli avvenimenti è qualcosa, credo, che bisogna risolversi ad accettare o che, piuttosto, occorre affrontare coraggiosamente. La storia e i suoi aspetti essenziali passano attraverso la cruna di un ago”. Globalmente, il metodo è lo stesso di cui si era servito l’anno precedente a proposito della cura di sé: a partire da una nozione (in questo caso dalla nozione di *parrēsia*), trovare dei testi chiave, descrivere le strategie d’uso, tracciare delle linee d’evoluzione o di rottura.

L’esame dello *Ione* di Euripide presenta tuttavia delle notevoli particolarità: Foucault vi dispiega un’analisi strutturale dell’opera che deborda largamente dal quadro iniziale dello studio (la nozione di *parrēsia*). Rimette allora alla prova una serie di griglie di lettura elaborate una prima volta esaminando l’*Edipo Re* di Sofocle (tragedia più volte commentata: negli anni 1971, 1972, 1973, 1980 e 1981).³³ La progressione drammatica si lascia descrivere come serie di inscatolamenti di pezzi di verità che si assestano due a due (struttura del *symbolon*). E la scena tragica stessa si comprende come luogo di scontro tra regimi concorrenti di veridizione (il dire-il-vero degli dei, quello degli uomini ecc.),³⁴ come luogo di emergenza di nuove strutture di veridizione (la testimonianza giudiziaria nell’*Edipo*, l’imprecazione e la confessione nello *Ione*), e infine come luogo di squalifica (il sapere tirannico nell’*Edipo*) o di legittimazione (il parlar-vero democratico nello *Ione*) di una parola politica. D’altra parte, nel quadro, questa volta, di un’analisi dei grandi temi mitologici, Foucault segue esplicitamente le tracce di Dumézil per studiare la figura di Apollo, dio della voce, dell’oro e della fecondità. Nel 1984, a proposito questa volta del *Fedone* di

Platone, Foucault continuerà a far lavorare, all'interno del suo corso, gli studi di Dumézil.³⁵

4. *Poste in gioco*

Il corso pronunciato nel 1983 è particolarmente prezioso, poiché gli studi che vi si trovano non hanno dato luogo a nessuna pubblicazione quando Foucault era vivo (le sei lezioni pronunciate a Berkeley nel mese di ottobre del 1983, pubblicate senza autorizzazione dopo la sua morte, coincidono, in maniera molto sintetica, con i temi che avevano trovato il loro pieno sviluppo nel corso del 1983, da febbraio a marzo).³⁶ Già il corso del 1982 al Collège de France (*L'ermeneutica del soggetto*) aveva permesso di mostrare come la problematizzazione antica della sessualità doveva rappresentare solo un capitolo di una grande storia di quelle pratiche attraverso le quali un soggetto si costituisce in - e a partire da - un rapporto determinato con la verità (le tecniche di sé). Il corso del 1983, da parte sua, fa capire a che punto questo studio storico delle pratiche di soggettivazione etica non abbia distolto Foucault dal politico.³⁷ Al centro del corso si trova infatti l'affermazione di un rapporto essenziale e strutturante tra filosofia e politica. Ma questa relazione viene elaborata in maniera assolutamente originale. Classicamente, questo rapporto assumeva infatti la forma della "filosofia politica": o la descrizione di una città ideale, retta da un insieme di leggi perfette (problema del regime migliore), oppure, oltre a ciò, la fondazione secondo ragione, la deduzione metafisica, o, più modestamente, l'analisi concettuale del rapporto politico. Si è già detto fino a che punto la lettura della VII lettera di Platone avesse portato Foucault a una singolare rivalutazione di questa relazione. La filosofia, in effetti, incontrerebbe nella politica il proprio "reale": essa può fare la prova della sua verità solo confrontandosi con questa politica. Il che significa che la filosofia non deve enunciare la verità della politica, ma deve scontrarsi con il politico per fare la prova della sua verità.

Per la filosofia, incontrare il proprio "reale" vorrà dire far funzionare, in un campo politico peraltro autonomo, la differenza della sua parola, del suo discorso (esempio della

parresia di Pericle in Tucidide), oppure, ancora, informare la “volontà politica”,³⁸ cioè proporre degli elementi di strutturazione di un rapporto a sé tale da suscitare, nella sfera della politica, l’impegno, l’adesione o l’azione.

Sotto questo profilo, il corso del 1983 fa ben altra cosa che porre il problema della “cura degli altri” dopo aver posto, l’anno precedente, quello della “cura di sé”. Si tratta piuttosto di comprendere come il discorso filosofico occidentale costruisca una parte fondamentale della propria identità in questa piega del governo di sé e degli altri: quale rapporto a sé deve essere costruito in colui che vuole dirigere gli altri e in coloro che gli obbediranno? Questa piega stava già al cuore dell’interrogazione kantiana sui Lumi così come Foucault l’aveva intesa.

Le poste in gioco di carattere politico del corso vanno ben oltre il contesto della loro enunciazione, anche se non si può fare a meno di sottolineare, retrospettivamente, alcune coincidenze tra il tenore dei dibattiti dell’epoca e le posizioni teoriche difese da Foucault in merito al rapporto tra la filosofia e la politica.³⁹ Ma non è questo il contesto che illumina le posizioni di Foucault: è piuttosto la sua lettura degli antichi che lo aiuta a problematizzare un *ethos* politico dimostrato in quegli anni. Se la filosofia deve proprio trovare il suo reale in un rapporto con il politico, tale rapporto deve rimanere quello di una “esteriorità restia”.⁴⁰ L’azione portata avanti da Foucault in Polonia a partire dal dicembre 1981 a fianco della CFDT⁴¹ o anche i suoi interventi nel dibattito francese dell’epoca (che si tratti dell’affare degli Irlandesi di Vincennes in agosto 1982,⁴² o del problema della Sécurité sociale⁴³), possono illustrare perfettamente questa postura etica. Anche questa nuova maniera di fare politica – procedendo con le problematizzazioni piuttosto che con i dogmi e puntando sulle capacità etiche degli individui piuttosto che sulla loro adesione cieca a delle dottrine – fu all’origine, nel luglio 1983, dell’“Académie Tarnier”: gruppo di personalità amiche che si riunivano per riflettere sulla situazione politica internazionale.⁴⁴ In maniera più generale, questo corso rappresenta un importante contributo ai grandi dibattiti teorici sulla democrazia, e, in maniera ancora più generale, sull’essere stesso del politico. Partendo dall’esempio greco (da Tucidide a Platone), Foucault

espone in maniera originale la tensione inerente a ogni democrazia: sullo sfondo dell'eguaglianza costituzionale, è la differenza introdotta da un dire-il-vero che fa funzionare la democrazia; ma, per converso, essa rappresenta sempre una minaccia ricorrente per questo stesso dire-il-vero. Lo si vede da questi corsi: Foucault non fa parte del campo dei detrattori cinici della democrazia né di quello dei suoi ciechi incensatori. Semplicemente, egli la problematizza.

Una delle dimensioni più sorprendenti di questo corso riguarda forse la maniera in cui Foucault ribadisce, con molta nettezza e serenità, il suo rapporto con la filosofia, in quanto parola di verità, libera e coraggiosa. Possiamo qui riconsiderare il movimento generale del corso. Foucault era partito, con Kant, da una nuova definizione della filosofia moderna: era moderna la filosofia che accettava di pensare non a partire da una riflessione sulla propria storia ma a partire da una convocazione prodotta dal presente. Che ne è di quest'oggi che ci convoca a pensare? Questa interrogazione su chi, del presente, deve essere oggetto di riflessione, in quanto ci convoca a pensare, e in quanto questa stessa convocazione fa parte di un processo a cui il pensatore partecipa, di un processo che egli porta a compimento: ebbene, proprio questa interrogazione era stata definita da Foucault come punto d'apertura di una filosofia propriamente moderna, nella cui tradizione egli stesso voleva iscriversi.

Lo studio della *parresia* antica porta Foucault alla descrizione paziente di un dire-il-vero filosofico, di una parola viva che intreccia il discorso coraggioso rivolto al potere e la provocazione etica, da Pericle a Platone. Alla fine del percorso,⁴⁵ egli constata che il carattere specifico della filosofia moderna – questa volta dopo il *cogito* cartesiano che respinge le autorità del sapere fino al *sapere aude* kantiano – consiste proprio in una riattivazione di questa struttura parresiastica. Questo ponte gettato per la prima volta tra filosofia antica e moderna può infine introdurci, in Foucault, a una determinazione metastorica dell'attività filosofica: si tratta del fatto di esercitare una parola coraggiosa e libera che metta in risalto, all'interno del gioco politico, la differenza e la perentorietà di un dire-il-vero e che punti a inquietare e a trasformare il modo d'essere dei soggetti.

I miei ringraziamenti a Daniel Defert per la sua costante generosità e a Jorge Davila per la sua grandezza d'animo.

Note

¹ Collana lanciata nel febbraio del 1983, diretta da M. Foucault, F. Wahl et P. Veyne. Su questo si veda la "Chronologie" di D. Defert, in *Dits et Écrits*, 1954-1988, a cura di D. Defert e F. Ewald (collaborazione di J. Lagrange, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), Paris, 4 voll.; cfr. t. I, p. 61.

² *Histoire de la sexualité*, t. II (*L'Usage des plaisirs*) e III (*Le Souci de soi*), Gallimard, Paris 1984 [trad. it. *L'uso dei piaceri e La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1984 e 1985].

³ Cfr. *supra*, lezioni del 12 gennaio (prima ora), del 16 febbraio (prima ora), del 23 febbraio (prima ora) e del 3 marzo (prima ora).

⁴ *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, 1981-1982, a cura di F. Gros, Gallimard-Le Seuil ("Hautes Études"), Paris 2001, pp. 3-4 [*L'ermeneutica del soggetto*, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 3-4].

⁵ Ivi, p. 130 [trad. it. cit., p. 118].

⁶ Cfr. su questo punto l'ultima lezione dell'anno 1980 (26 marzo).

⁷ *L'Herméneutique du sujet*, cit., pp. 389-390 [trad. it. cit., pp. 365-366].

⁸ Si veda la fine della lezione del 3 marzo e le due ore di quella del 10 marzo: ivi, pp. 348-391 [trad. it. cit., pp. 326-367].

⁹ Cfr. *supra* (pp. 4-8) l'inizio della lezione del 5 gennaio, prima ora [pp. 14-18 di questo volume].

¹⁰ A titolo informativo, si può ricordare che i testi di Kant e di Mendelssohn rappresentano una risposta alla domanda "Cosa sono i Lumi?", formulata in primo luogo dal pastore Zöllner nel dicembre del 1783, in nota a un articolo pubblicato nella stessa *Berlinische Monatsschrift* che riguardava la questione del matrimonio nella sua dimensione civile o religiosa. Per maggiori precisazioni cfr. il libro di J. Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 1991 [per notizie e testi rinvio il lettore italiano a: I. Kant (et alii), *Che*

cos'è l'illuminismo?, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1987].

¹¹ Pubblicato nel *Bulletin de la Société française de philosophie* del 27 maggio 1978 [per la trad. it. cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di Paolo Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 31-78].

¹² Ivi, p. 39 [trad. it. cit., p. 40].

¹³ Ivi, p. 46 [trad. it. cit., pp. 50-51].

¹⁴ Cfr. *supra*, lezione del 9 marzo, prima ora.

¹⁵ Questo lavoro sui Lumi può anche essere letto come una maniera di situare la propria filiazione da Kant, in maniera differente da quella di J. Habermas, invitato lo stesso anno al Collège de France da P. Veyne per tenere delle conferenze (dal 7 al 22 marzo, cfr. "Chronologie" di D. Defert, cit., p. 62). Ricordiamo che nel 1981, quando l'Università di Berkeley aveva progettato la creazione di un seminario Foucault-Habermas che avrebbe potuto diventare permanente, Habermas aveva proposto come tema "la modernità": si veda ciò che ne dice Foucault, in *Dits et Écrits*, t. IV, ed. cit., pp. 446-447 [cfr. M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 318-320].

¹⁶ In assenza di un "résumé du cours" - come quelli che Foucault aveva redatto in tutti gli anni precedenti per l'amministrazione del Collège - forniamo qui una descrizione del corso del 1983 nelle sue principali articolazioni.

¹⁷ Cfr. gli esempi citati ("la seduta è aperta", "mi scuso" ecc.) nella lezione del 12 gennaio, seconda ora.

¹⁸ *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, cfr. ad esempio pp. 118-120 e *passim* [trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, pp. 104-107 e *passim*].

¹⁹ *L'Herméneutique du sujet*, cit., pp. 378-394, lezione del 10 marzo, seconda ora [trad. it. cit., pp. 352-367].

²⁰ Ivi, lezione del 10 marzo, prima ora, pp. 371-373 [trad. it. cit., pp. 349-351].

²¹ Lezioni di febbraio e di marzo del 1984.

²² Cfr. *supra*, lezioni del 2 e del 9 marzo.

²³ Nella lezione del 2 febbraio, prima ora (cfr. *supra*), Foucault studia le occorrenze del termine *parresia* in altre

tragedie di Euripide: *Fenicie, Ippolito, Baccanti e Oreste*. Nelle lezioni tenute a Berkeley nell'autunno del 1983 egli aggiungerà uno studio su *Elettra*: cfr. M. Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Los Angeles 2001, pp. 33-36 [l'edizione qui citata è stata preceduta da un'edizione americana curata con scrupolo da Joseph Pearson: M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1985; le sei lezioni di Foucault, registrate e trascritte per la pubblicazione, furono pronunciate a Berkeley, all'interno di un corso coordinato da P. Rabinow e indetto dal Dipartimento di francesistica dell'Università di California; si veda la versione italiana di A. Galeotti: M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Introduzione di R. Bodei, Donzelli, Roma 1996; su *Elettra* cfr. pp. 19-21].

²⁴ Cfr. *supra*, lezione del 2 febbraio, prima ora.

²⁵ Cfr. *supra*, lezione del 26 gennaio, seconda ora.

²⁶ Lezione del 24 maggio 1984, seconda ora.

²⁷ Cfr. lezioni dei mesi di febbraio e marzo del 1980.

²⁸ Manoscritto della lezione del 2 marzo 1983,

²⁹ "Politique et éthique: une interview", in *Dits et Écrits*, cit., t. IV, n. 341, pp. 585-586 [per l'intervista intera cfr. pp. 584-590; la traduzione è mia; l'intervista è dell'aprile del 1983, poi riportata in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 373-380].

³⁰ Cfr. *supra*, lezione del 2 marzo, prima ora.

³¹ G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Paideia Editrice, Brescia 1964.

³² Ad esempio: H. Schlier, "Parresia, parresiazomai", in G. Kittel (a cura di), *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1949-1979.

³³ Propone degli studi sulla tragedia: nel 1971 al Collège de France (corso "La Volonté de savoir"); nel 1972 negli Stati Uniti (seminario a Buffalo su "La Volonté de vérité dans la Grèce ancienne", che comprende un'analisi della tragedia di Sofocle e una conferenza "Le Savoir d'Edipe" alla Cornell University); nel 1973 (primo dei corsi pronunciati in maggio a Rio de Janeiro su "La Vérité et les formes juridiques" [cfr. il ciclo completo: *Dits et Écrits*, II, n. 139, pp. 538-622; trad. it. *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault*, 2, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 83-164]); nel 1980

(corso al Collège de France, lezioni del 16 e del 23 gennaio); nel 1981 (primo dei sei corsi tenuti a Lovanio in maggio: “Mal faire. Dire vrai. Fonctions de l’aveu”).

³⁴ Bisogna qui osservare che nel primo corso pronunciato da Foucault nel 1970 al Collège de France sono le pratiche giudiziarie ad apparire, in un senso più largo, come matrici di veridizione.

³⁵ Interpretazione delle ultime parole di Socrate (*Phédon*, 118a: “Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio” [*Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006³, p. 289]), a partire da G. Dumézil, *Moyne noir en gris dedans Varennes*, Gallimard, Paris 1984.

³⁶ M. Foucault, *Fearless Speech*, cit. [e Id., *Discourse and Truth*, cit. (trad. it. cit.)].

³⁷ Per questo ritorno allo studio del pensiero politico greco, il corso del 1983 fa eco al primo corso del 1971 (“La Volonté de savoir”): dedicato alle pratiche giudiziarie della Grecia antica, esso propone già l’analisi dei concetti cruciali della democrazia ateniese, come quello di *isonomia*.

³⁸ Lezione del 16 febbraio, prima ora (l’idea viene allora illustrata dalla figura platonica del filosofo consigliere del Principe).

³⁹ Dopo il mese di maggio del 1981, la sinistra è al potere, in Francia, e F. Mitterrand è a capo del paese. A partire dalla svolta liberale della politica mitterrandiana, si comincia subito a deplorare che gli “intellettuali di sinistra”, già tanto attivi nella contestazione, mancano oggi di energia per fare proposte concrete o per difendere le riforme. Sul quotidiano “Le Monde” del 26 luglio 1983, Max Gallo, che all’epoca voleva suscitare un dibattito attorno a queste rotture, pubblica un articolo sul “silenzio degli intellettuali”, in cui, constatando “la reviviscenza delle idee di destra”, si rammarica del fatto che una “larga frazione” della nuova generazione di intellettuali si sia “ritirata sull’Aventino”, nel momento stesso in cui sarebbe necessario riflettere sulla partecipazione del paese a un percorso di “modernizzazione” attiva. Alcuni giorni dopo, sullo stesso quotidiano, Philippe Boggio protrae il dibattito (sempre sotto lo stesso titolo: “Il silenzio degli intellettuali”) e osserva: “Non ci si premura affatto, dalle parti del Collège de France, delle case editrici o del CNRS, di recare il proprio contributo

all'opera della sinistra al potere, soprattutto quando soffia il vento della polemica con l'opposizione. Volendo menzionare le loro relazioni con lo stato, egli osserva che "certuni, come Simone de Beauvoir o Michel Foucault, hanno rifiutato di partecipare a questa inchiesta" (Foucault, infatti, non si considerava chiamato in causa da queste critiche, a causa dei suoi numerosi impegni concreti). Questi articoli escono nel mese di luglio (bisognerebbe citare, per completezza, la risposta a Max Gallo di J.M. Helvig, pubblicata su "Libération", quella di P. Guibert nel "Quotidien de Paris" ecc.), molto dopo, dunque, che Foucault ha pronunciato i suoi corsi al Collège de France sulla *parresia* politica. Alcune lezioni, tuttavia, potrebbero suonare come una risposta anticipata a queste critiche. In effetti, Foucault non ha mai smesso di sottolineare il fatto che la funzione del filosofo non è quella di dire ai politici ciò che dovrebbero fare. Il filosofo non deve legiferare al loro posto e nemmeno presentarsi come cauzione intellettuale della loro azione, quasi dovesse appoggiare con il suo sapere la validità delle loro decisioni.

⁴⁰ Cfr. *supra*, lezione del 9 marzo, prima ora.

⁴¹ Cfr. su questo la "Chronologie" di D. Defert, cit., p. 60.

⁴² Cfr. su questo "Le Terrorisme ici et là", in *Dits et Écrits*, cit., t. IV, n. 316, pp. 318-319.

⁴³ Cfr. su questo "Un système fini face à une demande infinie", ivi, n. 325, pp. 367-383.

⁴⁴ Cfr. su questo la "Chronologie" di D. Defert, cit., p. 62.

⁴⁵ Si tratta della prima ora della lezione del 9 marzo.

Indice

Avvertenza

Lezione del 5 gennaio 1983

Prima ora

*Osservazioni di metodo – Studio del testo di Kant: Che cosa sono i Lumi?
– Condizioni di pubblicazione: le riviste – L'incontro tra l'Aufklärung
cristiana e la Haskala ebraica: la libertà di coscienza – Filosofia e attualità
– La questione della Rivoluzione – Le due posterità critiche.*

Lezione del 5 gennaio 1983

Seconda ora

*Idea di minorità: né impotenza naturale, né privazione autoritaria di
diritti – Uscita dallo stato di minorità ed esercizio dell'attività critica –
L'ombra delle tre Critiche – Difficoltà di emancipazione: pigrizia e viltà;
scacco annunciato dei liberatori – Le molle dello stato di minorità:
sovrapposizione obbedienza/assenza di ragionamento; confusione tra uso
privato e uso pubblico della ragione – Le influenze problematiche della fine
del testo di Kant.*

Lezione del 12 gennaio 1983

Prima ora

*Richiami di metodo – Determinazione dell'argomento dell'anno – Parresia
e cultura di sé – Il Trattato delle passioni di Galeno – La parresia: difficoltà
di circoscrivere la nozione; riferimenti bibliografici – Una nozione
duratura, plurale, ambigua – Platone di fronte al tiranno di Siracusa: una
scena esemplare di parresia – Leco di Edipo – Parresia versus
dimostrazione/insegnamento/discussione – L'elemento del rischio.*

Lezione del 12 gennaio 1983

Seconda ora

*Punti di irriducibilità dall'enunciato parresiasico all'enunciato
performativo: apertura di un rischio indeterminato / espressione pubblica
di una convinzione personale / messa in gioco di un libero coraggio –
Pragmatica e drammatica del discorso – Uso classico della nozione di
parresia: democrazia (Polibio) e cittadinanza (Euripide).*

Lezione del 19 gennaio 1983
Prima ora

Il personaggio di Ione nella mitologia e nella storia di Atene - Contesto politico della tragedia di Euripide: la pace di Nicia - Storia della nascita di Ione - Schema aleturgico della tragedia - L'implicazione dei tre dire-il-vero: l'oracolo / la confessione / il discorso politico - Confronto strutturale tra Ione e Edipo-re - Le avventure del dire-il-vero nello Ione: la doppia semi-menzogna.

Lezione del 19 gennaio 1983
Seconda ora

Ione: niente, figlio di nessuno - Tre categorie di cittadini - Conseguenze di una intrusione politica di Ione: odi privati e tirannia pubblica - Alla ricerca di una madre - La parresia, irriducibile all'esercizio effettivo del potere e alla condizione statutaria di cittadino - Il gioco agonistico del dire-il-vero: libero e rischioso - Contesto storico: il dibattito Cleone/Nicia - La collera di Creusa.

Lezione del 26 gennaio 1983
Prima ora

Seguito e fine del confronto Ione/Edipo: la verità non nasce da un'inchiesta, ma dallo choc delle passioni - Regno delle illusioni e della passione - Il grido della confessione e dell'accusa - Le analisi di Georges Dumézil su Apollo - Ripresa delle categorie di Dumézil applicate allo Ione - Modulazione tragica del tema della voce - Modulazione tragica del tema dell'oro.

Lezione del 26 gennaio 1983
Seconda ora

Modulazione tragica del tema della fecondità - La parresia come imprecazione: la denuncia pubblica attraverso il punto debole dell'ingiustizia del potente - La seconda confessione di Creusa: la voce della confessione - Ultime peripezie: dal progetto di assassinio all'apparizione di Atena.

Lezione del 2 febbraio 1983
Prima ora

Richiamo al testo di Polibio - Ritorno a Ione: veridizioni divine e umane - Le tre forme di parresia: politico-statutaria; giudiziaria; morale - La parresia politica: il suo legame con la democrazia; il suo ancoraggio a una struttura agonistica - Ritorno al testo di Polibio: il rapporto isegoria/parresia - Politeia e dynasteia: pensare la politica come esperienza - La parresia in Euripide: Fenicie; Ippolito; Baccanti; Oreste - Il processo di

Oreste.

Lezione del 2 febbraio 1983

Seconda ora

Il rettangolo della parresia: condizione formale / condizione di fatto / condizione di verità / condizione morale – Esempio del funzionamento corretto della parresia democratica in Tucidide: tre discorsi di Pericle – La cattiva parresia in Isocrate.

Lezione del 9 febbraio 1983

Prima ora

Parresia: uso corrente; uso politico – Richiamo di tre scene esemplari: Tucidide; Isocrate; Plutarco – Linee evolutive della parresia – I quattro grandi problemi della filosofia politica antica: la città ideale; i meriti condivisi della democrazia e dell'autocrazia; l'indirizzo rivolto all'anima del Principe; il rapporto filosofia/retorica – Studio di tre testi di Platone.

Lezione del 9 febbraio 1983

Seconda ora

Le Lettere di Platone: situazione – Studio della lettera V: la po-ly-logia delle costituzioni; le ragioni di un non-impegno – Studio della lettera VII – Storia di Dione – Autobiografia politica di Platone – Il viaggio in Sicilia – Perché Platone accetta il kairos, la philia, l'ergon.

Lezione del 16 febbraio 1983

Prima ora

L'ergon filosofico – Confronto con l'Alcibiade – Il reale della filosofia: l'indirizzo coraggioso rivolto al potere – Prima condizione di realtà: l'ascolto, il primo cerchio – L'opera filosofica: una scelta; una progressione; un'applicazione – Il reale della filosofia come lavoro di sé su di sé (secondo cerchio).

Lezione del 16 febbraio 1983

Seconda ora

Lo scacco di Dionisio – Il rifiuto platonico della scrittura – Mathemata versus synousia – La filosofia come pratica dell'anima – La digressione filosofica della lettera VII: i cinque elementi della conoscenza – Il terzo cerchio: il cerchio della conoscenza – Il filosofo e il legislatore – Osservazione conclusiva sulle interpretazioni contemporanee di Platone.

Lezione del 23 febbraio 1983

Prima ora

Lenigmatica opacità dei consigli politici di Platone - I consigli a Dionisio - La diagnosi, l'esercizio di persuasione, la proposta di un regime - I consigli agli amici di Dione - Studio della lettera VIII - La parresia alle radici del consiglio politico.

Lezione del 23 febbraio 1983

Seconda ora

Filosofia e politica: rapporto necessario ma coincidenza impossibile - Gioco cinico e platonico del rapporto con la politica - La nuova congiuntura storica: pensare, al di là della città, una nuova unità politica - Dalla piazza pubblica all'anima del Principe - Il tema platonico del filosofo-re.

Lezione del 2 marzo 1983

Prima ora

Richiami sulla parresia politica - Punti d'evoluzione della parresia politica - Le grandi questioni della filosofia antica - Studio di un testo di Luciano - L'ontologia dei discorsi di veridizione - La parola socratica nell'Apologia - Il paradosso del disimpegno politico di Socrate.

Lezione del 2 marzo 1983

Seconda ora

Fine dello studio dell'Apologia di Socrate: opposizione parresia/retorica - Studio del Fedro: piano generale del dialogo - Le condizioni del buon logos - La verità come funzione permanente del discorso - Dialettica e psicanalisi - La parresia filosofica.

Lezione del 9 marzo 1983

Prima ora

L'oscillazione storica della parresia: dal gioco politico al gioco filosofico - La filosofia come pratica di parresia: l'esempio di Aristippo - La vita filosofica come manifestazione della verità - L'indirizzo permanente rivolto al potere - L'interpellanza di ognuno - Il ritratto del cinico in Epitteto - Pericle e Socrate - Filosofia moderna e coraggio della verità.

Lezione del 9 marzo 1983

Seconda ora

Studio del Gorgia - L'obbligo a confessare in Platone: il contesto di liquidazione della retorica - Le tre qualità di Callicle: episteme, parresia, eunoia - Gioco agonistico contro sistema egualitario - La parola socratica: basanos e homologia.

Nota del curatore di *Frédéric Gros*